

Ahouraian Divine Discipline Versus Demonic Rebellion

A critic on Iranian and Arabic concept of state and a proposal for a theory of Kurdish state

By: Dr. Hersh (Zakaria) Qaderi

نظم اهورایی و تازش اهریمنی

دکتر هیرش (ذکریا) قادری



نظم اهورایی و تازش اهریمنی

دکتر هیرش (ذکریا) قادری

نظم اهورایی و تازش اهریمنی و
یادداشتهای پراکنده در باره کورد و کوردستان

هیرش(ذکریا) قادری

۲۰۱۶

پیشگفتار:

این کتاب در سال ۲۰۱۶ در باشور به چاپ رسید و اکنون آن را به شکل الکترونیکی در اختیار علاقه مندان قرار می دهم. به کتاب از سویی، مجموعه یادداشتهای پراکنده ایی اضافه شده است که متعلق به دورانی هستند که در باشور یا کوردستان عراق زندگی می کردم. در آن زمان کانال تلگرامی داشتم که نقدهایی را از عقلانیت حزبی و بحران هویت کوردی نوشتم. اگرچه این نوشته ها مربوط به سه تا پنج سال قبل است و شاید برخی از مطالب آن را اکنون نمی پسندم یا دوست داشتم تغییراتی ایجاد کنم اما سعی کردم آنها را بدون تغییر دوباره به این کتاب بیفزایم. چون قبل از اینکه به آلمان مسافرت کنم یعنی در حدود سه سال قبل، کانال را حذف کردم. بنابراین، مطلب تازه ایی از طرف من که در ظرف این سه سال نوشته شده باشد در کتاب موجود نیست چون در طول این سه سال مشغول به یادگیری زبان آلمانی بوده و هستم و فرصتی برای مطالعات کوردی و نوشتن نداشته ام. از سوی دیگر، چند مقاله ایی که قبلا در کتاب موجود بود مثل تقابل های دوگانه زرتشت و دیگری آن و طرحی از نظریه دولت را از کتاب حذف کردم به این دلیل که آن مقالات در جای دیگری در دسترس هستند و نمی خواستم حجم کتاب زیاد شود.

فهرست مطالب

فصل دوم:

فصل سوم

فصل چهارم

فصل پنجم

فصل ششم:

فصل هفتم:

تقدیم به احمدخانی

درآمد

امتناع مفهومی دولت‌کردی دلیل اصلی امتناع سیاسی آن است.

مقدمه:

خاورمیانه در گرداب تضـادهای قومی و مذهبی می سوزد؛ از یک سو پان‌ایرانیسم با روپوش جدید هلال شیعیسم و صدور انقلاب، از سویی دیگر، پان‌عربیسم با روپوش خلافت داعشیسم و تورانی‌گری در لباس نئوعثمانیسم، در صدد احیای امپراتوریهای قدیم در لباس دولت‌مدرن هسـتند و خود را فراتر از مرزهای سـیاسـی/قومی تعریف می‌کنند. مرزهایی که نفی هستی سیاسی کورد است. این ایدئولوژیها، نه تنها امکان آزادی کوردستان را در داخلِ مرزهایشان بلکه فراتر از مرزها، امکان هستی مستقل سیاسی و دولت‌کوردی را نیز سلب کرده‌اند. در واقع با شعارهای جهانی صـدور انقلاب، نئوعثمانیزم و احیای خلافت‌اسـلامی، سـعی در جهانی‌کردن منافع قومی خویش و تثبیت سـلطه بر کوردها دارند. در تقابل با سه گفتمان ذکرشده، گفتمان و سیاست دیگری در حال ظهور است که، گفتمان چهارم نیست بلکه ندای پایان تاریخ و افول سایرگفتمان‌هاست. کوردیسم در لباس مذهب و قومیت ظهور نکرده‌است بلکه در لباس قرارداد اجتماعی و دموکراسـی و نظمی افقی، اما فاقد امکانات سـیاسـی برای تحقق خویش و مقابله با سـلطه دیگری‌هاست. چون، با وجود تضاد سه گفتمان پیشین ذکر شده، هر سه گفتمان در تقابل با کوردیسم قرار می‌گیرند نه به دلایل امنیتی و سـرزمینی بلکه دلیل اصـلی تقابل گفتمانی تاریخ با پسـاتاریخ، سـلطه با توافق، متافیزیک با زمین، عدالت افلاطونی با عدالت برابری که تقابل عرب و ترک و ایران با کورد اسـت. جنگ مفاهیم پیشـادموکراتیک با پسادموکراتیک که در قالب جنگِ عرب، ترک، پارس با کورد تبلور سیاسی یافته‌است. امکانات سیاسی برای تحقق نظم‌کوردی و مقابله با سلطه دیگری‌ها، تنها با وجود دولت‌کوردی ممکن است چون ابزار ایدئولوژیهای دیگری‌ها در قالب دولت سلطه یافته است. اما با وجود شرایط و امکانات عملی تأسیس دولت کوردی، برخلاف شیعیسم/فارسیسم، تورانیسم/عثمانیزم و عربیسم/اسلامیسم، نظم سیاسی کوردی به دلیل فقدان طرح، ایده و مفهومی از دولت کوردی، به جای هدایت عمل در تأسـیس دولت‌کوردی و تحقق کلیت دولت در درون خویش، با همدلی عرفانی به هضـم عمل در کلیت دیگری در قالب فدرال و کنفدرال می‌اندیشد.

عقل‌سیاسی ایران در توسعه‌طلبی شاهنشاهی و جمهوری اسلامی، عقل‌سیاسی عرب در بعثیسم و داعشیسم و عقل ترکی در نئوعثمانیزم اردوغان و عقل کوردی در دموکراسی توافقی باشور، جمهوری کوردستان در مهاباد و قرارداد روژآوا، تبلور سیاسی یافته‌است. اما نظم سیاسی کورد که عملاً دموکراتیک و زمینی است، فاقد هرگونه طرح نظری و مفهوم سـازی اسـت. نبود الگو و ایده‌ای از دولت کوردی، روژآوا را به امتناع دولت‌کوردی و باشـور را در خلاء فکری سرگردان کرده‌است. اما نظم سیاسی ایرانی، عربی و ترکی، صاحب ایده و غایتی است که نظم سیاسی در پی

تحقق آن است. غایتی که نظم سیاسی کوردی به دلیل فقدان آن، به جای گسترش و توسعه، در آتش ستیز داخلی می سوزد چون در نبود ایده و مفهومی از نظم کوردی که دیگری(غیر) را به بیرون هدایت و تعریف کند، دیگری داخلی تعریف شده و نظم کوردی فاقد بنیادهای داخلی است. بنابراین، هدف ما در این مقالات از یک سو، نقد مفهومی دولت ایرانی و عربی است و از سویی دیگر، ارائه طرحی از نظم/دولت کوردی و همزمان نقد عقلانیت حزبی است.

در میان کوردها تقابل خورده گفتمانی مطرح است. در چهارپارچه کوردستان، تنها باشور/پارتی، در پی استقلال و اعلام دولتکوردی است. در مقابل گفتمان دولتکوردی باشور/پارتی، گفتمانهای رقیب بی دولت و کنفدرالیسم دموکراتیک پ.ک.ک، گفتمان ایرانی بودن و فدرالیسم دموکرات و کومله و خورده گفتمانهای امت اسلامی نیز وجود دارند. پارتی در باشور، عمل سیاسی را در مسیر درستی هدایت می‌کند و این جسارت و رخداد را باید به فال نیک و از آن استقبال کرد اما طرح استقلال باشور، مبنی بر ایده حقوقی حق تعیین سرنوشت و مشروعیت بین المللی است اما فاقد هرگون مفهوم‌سازی و ایده دولتکوردی برای مشروعیت داخلی است. به همین‌دلیل با مخالفت شدیدی توسط سایر گروهها و احزاب روبه رو است. پارتی برای سلب بسیج از سایر احزاب، و بسیج و کسب مشروعیت برای دولت کوردی، باید عمل سیاسی را مفهوم‌سازی و مبنی بر ایده و غایتی تعریف شده ارائه دهد که از یک سو مانع از بسیج مردم توسط احزاب مخالف استقلال شود و از سویی دیگر قادر به مشروعیت و بسیج در جهت طرح سیاسی استقلال باشد. وظیفه ایده و مفهوم، تبدیل خواست احساسی و اعتقادی دولتکوردی به معرفت و مفهوم است. همین نبود غایت و ایده از دولت/نظم کوردی است که مخالفت‌های غریزی قدرت طلبی، رقابتی و اقتصادی را با آن باعث شده‌است چون هنگامی که ایده و غایتی در ذهن افراد و احراب نباشد، مبنای عمل، فقط قدرت طلبی و اقتصادی خواهد بود به همین دلیل، در نبود ایده دولت کوردی، درک مردم باشور از دولت، نه دولت، بلکه کمیته امداد و موسسه خیریه یا موسسه اقتصادی است و در نبود ایده، مبنای عمل احزاب رقیب نه کوردایه‌تی، بلکه رقابت شخصی و جنگ قدرت است. چون عمل بر مبنای غریزه است. لازمه دست کشیدن از رفتار غریزه‌ای، داشتن تصویر و ایده‌ای فراغریزی است که تاکنون پردازش نشده‌است.

در یک نگاه کلی، اگر مفهوم گفتمان را با مسامحه بکار بگیریم، چهار گفتمان بر احزاب کوردستان حاکم است. گفتمان کنفدرالیسم دموکراتیک پ.ک.ک، گفتمان فدرالیسم احزاب روژهه‌لات، دموکرات و کومله، گفتمان اسلامگرایی از مکتب قرآن تا کومل امروزی و گفتمان استقلال باشور/پارتی که من ترجیح می دهم آن را گفتمان دولتخواهی بنامم، وجود دارد. سایر احزاب باشور که مخالف استقلال هستند، ناشی از گفتمان نیست بلکه جهتگیری در برابر پارتی است. اما چیزی که من همیشه به آن اصرار دارم، تضاد تئوری و عمل، مسئله را دشوار کرده‌است. پ. ک.ک، که در عمل، مسیر اشتباه ضد دولت را انتخاب کرده‌است، صاحب گفتمانی جذاب و مشروعیت بخش است اما پارتی که در عمل مسیر درست را انتخاب کرده‌است، فاقد هرگونه گفتمانی برای مشروعیت بخشی به آن است. در چهارپارچه کوردستان ظاهراً در عمل و تئوری(تبلیغ)این فقط باشور/پارتی است که مسیر درست دولتکوردی را در عمل، نه در تئوری، انتخاب کرده‌است. البته شرایط سه پارچه‌ی دیگر متفاوت از باشور است. باشور تاکنون در قالب فدرالیسم، زیر حاکمیت عراق واحد بوده‌است اما فدرالیسم طرحی تعریف شده و از پیش معلوم است که باشور آن مرحله را طی کرد. اما در ورود به مرحله دولت کوردی، عمل بر تئوری پیشی گرفته است و عمل سیاسی طرح دولت کوردی، فاقد هرگونه دوربین نظری و مفهوم‌سازی است. پارتی در اعلام استقلال، به گفتمانی مشروعیت بخش نیاز دارد که البته این گفتمان نمی تواند گفتمان حقوقی حق تعیین سرنوشت باشد. چون این گفتمان نهایتاً برای وی مشروعیت بین‌المللی خواهد آورد نه داخلی. باشور بیش از صد سال است که درگیر جنگ و ستیز در کوه با منطق عشیره است و گسترش ظاهری شهرها بدون تکوین فرهنگ شهری و ظهور طبقه متوسط(متوسط شرقی، بورژوا، خورده بورژوا در یک کلام غیرعشیرتی)، بوده‌است . عشایر و روستاهای اطراف یک شبه با کوله‌بار فرهنگی خویش وارد شهر شده‌اند. بنابراین، فاقد نظریه پردازانی برای تبیین سیاست جدید دولتکوردی هستند. چون دولت ملی کوردی مستلزم انتقال وفاداریها از عشیره و قبیله و شیخ و آغا به فرهنگ ملی کوردایه تی است. نبود فرهنگ و وفاداری ملی، فراتر از حزب/عشیره، دلیل اصلی مخالفت سایر احزاب اپوزسیون با طرح بارزانی، برای اعلام

استقلال است. چون فراتر از فرهنگ حزبی/عشیره‌ای، درک و تصوری از دولت فراحزبی ندارند و اعلام استقلال توسط پارتی را نه رخدادی در تاریخ ملی کورد بلکه دست آوردی برای حزب رقیب پارتی می دانند. در نبود فرهنگ مدنی/ملی شهری، مردم ساکن در شهر، فقط زرق و برق شهری و فرهنگ مصرفی آن را می‌بینند به همین‌دلیل درکی فراتر از خدمت کار و نان آور، از دولت‌کوردی ندارند. افق دید آن‌ها از دولت‌کوردی محدود به موسسه کاریابی یا چیزی شبیه کمیته امداد ایرانی و موسسه خیریه است.

ماده بی صورت دولت کوردی

صورت و ماده مفاهیمی ارسطویی هستند که، صورت غایت و تصوری است که ماده به طرف آن در حرکت و تکاپو است. ماده، شکل بالقوه صورت و صورت شکل بالفعل ماده است. ماده تقدم زمانی بر صورت دارد اما صورت تقدم منطقی بر ماده دارد. تا صورتی نباشد، ماده از بالقوه خارج نشده و بالفعل نمی‌شود. از نظر راقم این سطور، نظم کوردی، نظمی بالقوه و مادی است. دلیل کامل نشدن آن و عدم گذار به کنش و تبدیل عمل به پراکسیس، نبود صورتی از دولت‌کوردی است تا ایده و صورت و مفهومی از دولت‌کوردی پردازش نشود، امکان گذار نظم سیاسی بالقوه کوردی به بالفعل و دولت ایده‌ال وجود ندارد. خیاط تا تصویری از لباس در ذهن نداشته باشد دست به بریدن و دوختن پارچه نمی‌کند و متناسب با تصویر ذهنی از لباس مجسم شده‌ای که دارد، شروع به بریدن و دوختن پارچه می کند. بنابراین، غایت لباس، تقدم منطقی بر کار عملی بر روی پارچه است اما کارعملی دوختن، تقدم زمانی بر صورت لباس دارد چون تا عمل دوختن و ماده پارچه آماده نباشد، امکان رسیدن به صورت لباس ممکن نمی‌باشد همان‌طور برعکس، تا صورت و تصویری از لباس در ذهن نباشد، عمل دوختن و ماده پارچه، برش داده نمی‌شود. یعنی صورت و غایت تقدم منطقی بر عمل و اراده و عمل و اراده تقدم زمانی بر صورت دارد. اما آن چه مسلم است، تا صورت و غایتی نباشد عملی برای تحقق و رسیدن به غایت شکل نمی‌گیرد یا بی هدف و سرگردان بدون دست آوردی است. اگر افق و نقشه ای برای رفتن نباشد، به کدامین سوی خواهی رفت یا در جای خود می‌مانی و یا دور سر خود می‌چرخی. بنابراین، غایت و صورت، مقدم بر عمل، در نتیجه صورت، غایت و مفهوم دولت بر عمل تشکیل آن تقدم منطقی دارد و امتناع سیاسی دولت‌کوردی ریشه در امتناع مفهومی آن دارد. چون تا تصویر و غایتی از نظم/دولت کوردی در ذهن نباشد، عمل سیاسی برای تحقق آن شکل نمی‌گیرد یا عمل سیاسی در مفاهیم فرودولتی چون قبیله و حزب باقی و یا در راستای غایت دیگریها(ایرانی و اسلانی) قرار می‌گیرد. عمل سیاسی کورد چون پارچه ی خامی است که فاقد هرگونه طرح و برش است چون صورتی برای آن تعریف نشده‌است که مطابق با آن تزئین و برش داده شود.

برای مثال، دولت افلاطون ریشه در غایت و مفهوم پردازش شده عالم مثل جای دارد و اندیشه فلسفی وی، مقدم بر طرح سیاسی دولت وی است. فلسفه اخلاق ارسطو نیز مقدم بر کتاب سیاست وی است. نظریه قرارداد اجتماعی و تئوریزه کردن دولت مدرن، در اصحاب قرارداد اجتماعی چون روسو و هابز و لاک، مقدم بر انقلاب‌های مدرن و تشکیل دولت‌مدرن بود. تئوری مارکسیسم مقدم بر انقلاب کمونیستی شوروی بود و اساساً عمل سیاسی و انقلاب در صدد تحقق تئوری از پیش پردازش شده‌است. عمل سیاسی پارسها که، همیشه در پی احیا و یا ایجاد امپراتوری و نظم خویش بوده اند، متأخر بر دانش نظم‌ایرانی بوده‌است زیرا که اساطیر و سمبل‌های قدرتمندی از نظم/دولت پارسی/زرتشتی، در قالب شاهنامه داشته‌اند که، این نظم/ دولت را در دوره مدرن در قالب ناسیونالیسم و اندیشه روشنفکری احیا کردند. قبل از ظهور رضاخان، سالها در تصویر دولت‌مدرن ایرانی قلم فرسایی کردند و تصویری دلپذیر از آن را ارائه داده، سپس عمل سیاسی انگیزش لازم برای تحقق آن یافت. انقلاب اسلامی نیز قبلاً توسط شریعتی و خمینی پردازش شد سپس عمل در پی تخقق آن رفت خمینی کتاب ولایت فقیه را در سال۴۲ نوشت. پیامبر اسلام نیز ابتدا تصویر و آیین دولت/خلافت عربی را ارائه داد سپس عمل سیاسی قبایل را در پی تحقق آن برانگیزاند.

کمونیسم سالها تئوریزه شد، غایت و صورت شد، سپس ماده و شکل عمل سیاسی به خود گرفت. و هزاران مثال دیگر که غایت و صورت، مقدم بر عمل و ماده است و تا غایت و تصویر یا مفهومی از دولت‌کوردی بر ساخته نشود، عمل سـیاسـی در باتلاق قبیله/حزب و یا پناه بردن به نظم دیگری در قبال فدرال و کنفدرال و یا امت اسـلامی باقی خواهد ماند.

نظم قدیم:

نظم /دولت کردی، نه در قالب مفاهیم پیشامدرن چون اسطوره و دین، نه در قالب مفاهیم مدرن ناسیونالیسم، پردازش نشده یا فراموش شده‌است و همین امتناع مفاهیم، مانع بزرگی برای تحقق نظم سیاسی کورد است. چیزی که در تصور نیست چگونه به دنبال آن برویم؟ برخی در نرسیدن به آن، به دلیل نداشتن تصویری از آن، ندای نخواستن آن، دولت، را سر می دهند و به جای پردازش نظم کردی، مفاهیم غربی را کپی می کنند برخی دیگر تصور اسلامی و هضم در امت اسلامی و برخی دیگر ایرانی و خواهان هضم و مشارکت در سیستم ایرانی، برخی دیگر در نداشتن غایت و ایده از دولت کوردی، با ابزار رئالیسم سیاسی/اقتصادی ندای مخالفت با آن را سر می دهند که شرایط اقتصادی و فرهنگی لازم برای تأسیس دولت‌کوردی فراهم نیست. غافل از آن که در تمامی تاریخ، دولت مقدم بر توسعه فرهنگی، سیاسی و اقتصادی است. به قول هگل، دولت بنیاد هنر، دین و فلسفه است. بهترین مثال ایران قبل از رضاشاه را با ایران بعد از رضـاشـاه مقایسـه کنید که از جامعه‌ی عشـیرتی سـنتی عقب مانده بدون هیچ زیربنای اقتصـادی و فرهنگ ملی، با تشـکیل دولت ملی، تمامی کمبودهای اقتصـادی و سـیاسـی و فرهنگی را پُر کرد بنابراین، دولت‌کوردی مقدم بر توسـعه سـیاسـی، فرهنگی و اقتصـادی اسـت نه نتیجه آن. پس نظم کردی اصـلا وجود ندارد و تصـویر نشـده‌اسـت. در امتناع تصویر و مفهوم نظم کردی اراده‌ایی برای تحقق ان بوجود نمی‌آید و برای کسب قدرت باید از کوردیت دست شست و هویت دیگری پوشید. امتناع مفهوم به امتناع شرایط سیاسی منجر شده‌است. اکنون مثال‌هایی از پیشامدرن و مدرن:

مادها از یک سو، صـاحب نظم سـیاسـی و دولت بودند و از سـویی دیگر، غایت و تصـویر و ایده آن در قالب آیین اجتماعی میترا/قرارداد، پردازش شــده بود. نماد ایده ی دولت کوردی، آیین میترا، به معنی قرارداد اجتماعی بود و تبلور سیاسی/عملی آن پیمان هگمتانه(محل توافق) که، به تشـکیل نظم سـیاسـی‌کوردی بر اسـاس نظمی افقی و توافقی صـورت گرفت. بعد از شـکسـت سـیاسـی مادها از پارسـها، با توجه به این‌که قوم فاتح کل اسـاطیر و دین خویش را در تقابل با ماد تعریف کرده بود، و انحصار نگارش متن تاریخی و اساطیری را در دست گرفت، کل مفاهیم مادی/میترایی را مصـادره، و یا نابود کرد به همین‌دلیل به غیر از شـکسـت مادها، از نظر فکری و ایده نیز، مادها را خلع سـلاح و هویت سیاسی مادی را در حافظه تاریخ به فراموشی سپرد. بویژه بعد از شکست قیامِ دوباره مادها در دوران گئوماته و فره ورتیش، داریوش به مفصل بندی نظم/دولت ایرانی و نابودی نظم/دولت کوردی و، غایت و ایده دولت‌کوردی را بکلی از بین برد. به همین‌دلیل شورشهای کوردی از ایده و غایت تهی و عمل سیاسی از ایده و غایت سیاسی سوا شد. بویژه در دوران انوشـیروان و شـکسـت آخرین شـورش مادی، یعنی مزدک، ایده ایرانی در خدای‌نامه ها و اسـاطیر زرتشتی تدوین و با نابودی کل منابع و اساطیر مادی، عمل سیاسی کوردی به کلی از معنا و ایده تهی شد. بعد از آن عمل سـیاسـی کورد با بروز آخرین رمقهای خود در خرمدینان، امکانات مفهومی احیای خود را از دسـت داد چون هم نابود شده بود، هم ایده‌ی دولت کوردی، خلاف آمد عادت دولت/نظم ایرانی/عربی بود که، مبتنی بر نظم کیهانی و دین متافیزیکی و حق الهی شـاهان بود. در نبود ایده‌ی سـیاسـی نظم/دولت کوردی، عمل سـیاسـی سـرگردان، یا به انفعال سـیاسـی در قالب گسترش عرفان منجر شد و یا عمل سـیاسـی ابزار ایده و غایت دیگری اسـلام(صـلاح الدین ایوبی) و ایران(صـفویان، افشــاریه و زندیه و احزاب امروزی) شـد یا در حد نظم طبیعی قبیله و عشـیره(شـدادی، روادی و امارتهای معاصر چون اردلان و بابان و احزاب امروزی) باقی ماند. چند مثال تاریخی:

تا به حال به این مسئله اندیشیده‌اید چرا صفویان کوردی در گذار از عرفان به سیاست و کسب قدرت، از کورد به ترک و ایرانی، گذار کردند؟ چون در کردیت نظم سیاسی تئوریزه نشده بود. چون تصویری از نظم و دولت کوردی، به معنای کلی، وجود نداشت که سعی در تحقق ان داشته باشد. در عین حال گرایش غریزی به کسب قدرت است؛ یا سرکوب غریزه قدرت یا دست شستن از کوردایه تی؟ امکانات مفهومی یا دینی و اسطوره‌ای برای تصور نظم کردی نبود. امتناع تصویر نظم کردی به امتناع عمل سیاسی برای تحقق تصویر می‌انجامد به همین‌دلیل برای کسب قدرت، به نظم ایرانی/اسلامی پناه برد تا به قدرت دست یافت و لازمه این کار دست شستن از هویت کردی است. اما نظم‌ایرانی پیشتر در قالب شاهنامه و اساطیر ایرانی پردازش شده بود که سامانیان و صفویان با رجوع به ایده اساطیری نظم‌ایرانی توانستند قدرت سیاسی را تئوریزه و مشروعیت کسب کنند. به همین دلیل، اصل و نسب خویش را نیز به شاهان باستانی ایران چون کیانیان و پیشدادیان و ساسانیان می‌رساندند. شاهان صفوی نیز همان طور که سیوری گفته است به احیای شاهنامه و سلطنت ایرانی پرداختند.

مثال دیگر صلاح الدین ایوبی است که، امکانات سیاسی/مادی لازم به مانند هر قبیله دیگر برای تأسیس امپراتوری/دولت کردی داشت، اما شمشیر و عمل کردی را در خدمت ذهن اسلامی به کار رفت. برخلاف سامانیان و صفویان و شعوبیه که در پی بازتولید نظم ایرانی/پارسی بودند. چون ایوبی، به غیر از تصویر و نظم اسلامی با مرکزیت بیت‌المقدس، ایده و غایتی از دولت‌کوردی نداشت که برای کشورگشایی و کسب مشروعیت به آن استناد کند به همین‌دلیل یا باید در خدمت نظم دیگری قرار بگیرد یا مانند شدادیان و... ، در قالب نظم طبیعی قبیله باقی بمانند. بنابراین، این‌که چرا کردها در تاریخ فاقد دولت/امپراتوری بوده اند، در ضعف نظامی و سیاست عملی انان نبوده‌است که از بسیاری اقوام و قبایل دیگر جنگجوتر و شجاعتر نیز بوده اند اما در امتناع مفهوم و نظریه نظم کردی، قادر به تصور آن برای تحقق ان نبودند. اما پارسها در تمامی شکستهای سیاسی/تاریخی که داشته‌اند؛ در باستان در قالب اسطوره و در مدرن در قالب ناسیونالیسم، تصویر و مفهوم دولت و امپراتوری ایرانی را تصویر و آن را غیات عمل خویش کردند. به همین دلیل، انگیزه احیای ان را داشته‌اند. فارسها چه برتری نظامی، طبیعی و. ..نسبت به کورد دارند جز این‌که قدرت مفهوم‌سازی و نظریه دولت ایرانی دارند. برای مثال در تقابل نظم/دولت اسلامی، بارجوع به خدای‌نامه و احیای آن در قالب شاهنامه و برکشیدن دولت/نظم‌ایرانی در مقابل نظم اسلامی بود که انگیزه و مشروعیت مبارزه و جدایی از اسلام را یافتند. اما کوردها که هیچ ایده و غایتی از نظم/ دولت‌کوردی نداشتند با چه مفهوم و مشروعیتی در مقابل مشروعیت نظم اسلامی قرار می گرفتند جز این‌که به یاغی و وحشی معروف نشوند. در دوران اسلامی نیز همان‌طور که لازاریف اشاره کرده‌است کوردها همیشه شورشی و یاغی بوده اند اما چون ایده‌ای نداشته‌اندا‌ولا در میان مردم، حتی بسیاری از خود مردم کورد، فاقد مشروعیت لازم برای گسترش قلمرو خود بودند، چون مردم و حتی کوردها در نبود ایده کوردی، اسیر ایده عربی/اسلامی بودند و در راه آن شمشیر می کشیدند. حتی امروزه در نبود ایده‌ای از نظم/دولت کوردی است که جوانان کورد جذب خلافت داعش می شوند چون داعش ایده و صورتی از دولت/خلافت‌اسلامی دارد. طبیعی است در هژمونی صورت و ایده‌ی نظم‌ایرانی و اسلامی، عمل کوردی در فقدان تصویر جایگزین، جذب نظم آن‌ها در قالب پیوستن به امت اسلامی و ایران بزرگ و به جای عمل در جهت استقلال و دولت کوردی، فدرال و کنفدرال، استراتژی می‌شود.

ایرانیها ابتدا با ابن مقفع و...تا فردوسی، در قالب احیای اساطیر ایرانی، ایده‌ی دولت/نظم ایرانی/پارسی را احیا کردند، سپس به عمل سیاسی و مقاومت روی آوردند. همچنین خاندانهایی کوردی چون، نادرشاه افشار و کریم خان زند، که به دلیل نبود ایده و غایت نظم کوردی، با وجود خون و گوشت کوردی، در پی احیای نظم و دولت ایرانی برآمدند نه کوردی. خاندان‌های اردلان و بابان و. ..نیز از حد نظم طبیعی قبیله فراتر نرفته و جرأت طرح دولت /نظم کوردی در تقابل با نظم ایرانی/عثمانی نداشتند چون براحتی به یاغی و آشوب و... متهم و در نبود تصویر و ایده، قادر به بسیج و مشروعیت حتی مردم کورد را نیز نداشتند. تا ایده‌ای نباشد، عمل برای تحقق آن گام بر نمی‌دارد. به همین‌دلیل این نظم‌ها، نظمی طبیعی قبیله بودند نه سیاسی. پیامبر تا ایده‌ی دولت اسلامی با مشروعیت جهاد و غنیمت

و. . را در قالب دین مقدس اسلام پردازش نکرد، امکان بسیج و مشروعیت مردمی و فتح بیرونی را برای تشکیل دولت/خلافت نمی‌یافت.

در دوران مدرن:

با ظهور ناسیونالیسم، روح تازه‌ای به کالبد کورد دَمید و عمل سیاسی از انفعال و قبیله‌گرایی تا حدودی گذار کرد. اما چون ناسیونالیسم کوردی برخلاف عربی و ایرانی با گذشته و سنت در واقع با هویت کوردی، پیوند نخورد، بدون محتوای ایده و غایت کوردی، در حد مفهومی غربی و انتزاعی باقی ماند به همین‌دلیل در قالب مفاهیم کلی حقوق بشر و اخلاق، درخواست حقوق ملی را مطرح می کنند. هیچ گاه ناسیونالیسم کردی، قادر به تدوین نظم/دولت کوردی در تقابل با نظم و ایده‌های ایرانی/اسلامی و ترکی غالب بر خویش نشد. به همین‌دلیل ناسیونالیسم کوردی شکلی بی محتوا و اسمی بی مسمی که هیچ پیوندی با هویت و سنت کوردی ندارد. در نبود ایده‌ی نظم کوردی، استقلال خواهی یا در شکل غریزی و حق تعیین سرنوشت بوده‌است ، یا عمل سیاسی در خلاء ایده‌ی کوردی، اسیر ایده‌ی ایرانی بوده‌است نمونه آن، دموکراسی برای ایران و خودمختاری و فدرالیسم و ادعای ایرانی بودن کوردها. با وجود تشکیل احزاب مدرن، همانند قبایل گذشته، در نبود ایده‌ی دولت کوردی، به قدرت طلبی شخصی/طایفه ای همچون قبایل و پناه بردن به ایده و نظم دیگری محدود باقی مانده است. در نبود ایده و غایت و تصویر از نظم/دولت کوردی است که ژ.ک، قادر به گسترش نیست و در حزب دموکرات که اسیر نظم‌ایرانی است، منحل می‌شود. در نبود ایده‌ی دولت‌کوردی است که، حزب دموکرات، در چهارچوب تظم/دولت ایرانی مبارزه می‌کند و سپس اسم آن را رئالیسم می نامد و عمل سیاسی استقلال خواه را منکر و مدعی تجزیه طلب نبودن است. در نبود ایده و مفهوم کوردی است که، کومله حزبِ حزبی ایرانی و کمونیست لامکان می‌شود و عمل سیاسی در تقابل با نظم کوردی بکار می رود. در نبود مفهوم دولت‌کوردی است که از سویی پارتی قادر به بسیج و مشروعیت لازم برای بسیج و از سوی دیگر، یکیتی و گوران با آن محالف هستند و کومل در پی نظم اسلامی است. زمانی که ایده و غایتی در ذهن نباشد، انگیزش عمل، فقط غریزه اقتصادی و قدرت طلبی است. در نبود ایده‌ی دولت‌کوردی است که، بسیاری از مردم باشور نظم و ارزانی صدام را بر استقلال کوردستان ترجیح و احزاب به جای همگرایی با دولت کوردی، در پی جنگ قدرت و رقابت شخصی و حزبی با پارتی، سردمدار استقلال‌خواهی هستند. چون ایده در ذهن نباشد مبنای عمل فراتر از غریزه نخواهد رفت. در نبود ایده و مفهوم نظم کوردی است که جوانانی که به زندگی روزمره قانع نیستند، جذب داعش و اصلاح طلبی ایرانی خواهند شد. در نبود ایده ی دولت‌کوردی است که ندای کنفدرالیسم بی دولت را ارائه و در نداشتن تصویری از ایده‌ی دولت کوردی، حسرت نرسیدن به آن را به نخواستن آن تعبیر می کنیم.

ناسیونالیسم کردی قالب شدن مفهومی انتزاعی است، شکلی بی محتوا و بی مولفه است برخلاف ناسیونالیسم ایرانی/عربی که مفاهیم لامکان غربی را در مکان ایران باستان و اسلام کلاسیک گنجاند و پیوندی بین مفهوم مدرن ناسیونالیسم و ملت، با سنت تاریخی برقرار کرد، کورد در نبود سنت و تاریخ، در نبود هویت و نداشتن اندیشمند، برای بازاندیشی سنت و تاریخ، فاقد امکانات لازم برای همچنین پیوندی بود. به همین‌دلیل ناسیونالیسم کردی در حد حقوقی و احلاقی فراتر نرفت و به برنامه سیاسی در پیوند با هویت و سنت تبدیل نشد.

طرح و تصوری از نظم/دولت کردی وجود ندارد؛ گروهی از بدی دولت می گویند، گروهی از امت اسلامی و گروهی هم از مشارکت ایرانی. به همین‌دلیل با وجود ایدئولوژی ناسیونالیسم و ملت گرایی، ما ملت کورد نداریم. چند مثال:

اوجالان که مدتی متأثر از حقوق خلقهای استالین/لنین، نه پردازش ایده‌ای از دولت کوردی، مانند آنچه ایرانیها انجام دادند، طرح دولتکردی و کردستان بزرگ را نه به عنوان مفهومی تئوریزه بلکه سیاست عملی گنجاند، با فروکش کردن مارکسیسم لنینیسم و استالین، طرح دولتکردی نیز به کنفدرالیسم محدود و لازمه مشارکت سیاسی، دست شستن از نظم و دولتکردی شد. کوردستان بزرگ پ.ک.ک، در فقدان ایده‌ی دولت کوردی، با فاعل شناخت کوردی، در چهارچوبِ تئوری مارکسیست بی دولت، از آغاز محکوم به شکست و نتیجه‌ای جز دست دست شستن از دولت و گذار به مدینه فاضله‌ی شاخه جدید مارکسیستی، بوکچین، از آن انتظار نمی رفت. چون از آغاز در بن بست ایدئولوژیک گرفتار مانده بود. از سویی، ایدئولوژی مارکسیست_لنینیستی پشتوانه فکری آن بود که شعار نابودی امپریالیزم را داشت که هیچ ربطی به نظم/دولت کوردی ندارد و از سوی دیگر، در تئوری مارکسیستی تضاد نه قومی بلکه طبقاتی و مدینه فاضله، نبودن دولت است که نتیجه گذار از استالینیسم دولت گرا به بوکچین دور از دولت، گذار از کوردستان بزرک به کنفدرال بی دولت است. ایده‌ی دولت(دیکتاتوری پرولتاریا)، در مارکسیسم بی دولت، فقط موقتی است که کوردستان بزرگ پ.ک.ک، هم موقتی و کنفدرالیسم امروزی نتیجه امتناع مفهومی مارکسیسم/ لنینیسم پ.ک.ک، از طرح دولتکوردی است. امتناع مفهومی و نبود ایده و غایت از دولت کوردی، عمل سیاسی را در جهت ضد کوردی و دست کشیدن از ایده‌ی دولتکوردی کشاند. گذار از کوردستان بزرگ به کنفدرالیسم دموکراتیک، نه انقلابی فکری و تکامل بلکه بن بست ایدئولوژیک و تضاد تئوری مارکسیسم _ لنینیسم با عمل کوردستان بزرگ بود که امتناع تئوریک نظم/دولت کوردی، به امتناع سیاسی آن و هضم و تقلیل عمل درست در نظر منحط چپ پسامدرن، در قالبِ کنفدرالیسم بی دولت برای جامعه‌ی پیشامدرن کوردی شد.

ایدة بوکچین، با زیربنای نظری مارکسیسم بی دولت، مربوط به دوران پساتأسیس و در بافت سیاسی آمریکا معنی می‌دهد که فرایند دولت سازی کامل شده‌است بعد از کامل شدن، طبیعی است که نظریه‌های فرادولتی و بی دولتی برای فراروی از نظم موجود مطرح شوند. اما کورد، در دوران پیشاتأسیس است و لازمه‌ی هرطرحی، حتی بی دولتی، خود دولت است. نظریه‌ی بوکچین، از یک سو، ناشی از ناامیدی از کمونیست استالینی شوروری بود و از سوی دیگر، ناامیدی از انقلاب کمونیستی در غرب بود. مارکسیسم از ارتدکس تا بوکچین، در ذات خود چپی/طبقاتی است، نه ملی/قومی. بحثی نظری ناشی از تجربه غرب/شرق است، ارتباطی به معادلات خاورمیانه که لباس دولت را بر امپرتوریهای قدیم پوشانده‌اند، ندارد. این در حالی است که مسئله خاوریانه قومی/ملی است و قوم مسلط طبقه برتر و قوم مغلوب کورد در هر سه کشور طبقه تحتانی لاجرم مبارزه طبقاتی در راستای مبارزه قومی است نه در اولویت نسبت به آن. این نظریه در نهایت تکرار تاریخ کومله در ایران است. اگرچه هنوز عمل سیاسی به طور کامل در نظریه هضم نشده‌است و عمل به درستی تسلیم نشده و مبارزه ای کوردی است، اما در صورت پردازش نشدن تئوری درست با عمل، عمل در نظر منحط هضم و به جای تاریخ سازی، تاریخ تکرار می‌شود.

نظریه بوکچین پساکمونیستی است چه ارتباطی با جامعه‌ی پیشا کوردی دارد.کل نظریه‌های انارشیستی به پرودون باز می گردد که مربوط به دوران پساتأسیس دولت ملی/سرمایه‌داری است. این نظریه ها وحی منزل نیستند بلکه زاده شرایط سیاسی جامعه‌ی خود آن اندیشمندان هستند. نظریه کوردی، باید همانند نظریه‌های مارکسیستی/آنارشیستی، نسبت به جامعه‌ی غرب، باید از دل جامعه‌ی کوردی/خاورمیانه ای دربیاید. این سرگردانی از مارکسیسم به آنارشیسم، نه خلاقیت فکری و انقلاب کوردی بلکه سرگردانی ناشی از نداشتن پای در تاریخ است. همگام شدن با جو زمانه است که همانند لننیسم/استالنیسم، عمر کوتاهی خواهد داشت. اما این عمر کوتاه، تراژدیهای بزرگی برای ملت بدبخت کورد رقم خواهد زد. مگر طبقه، سئوال اصلی ماست به جامعه‌ی بی طبقه بوکچین و مارکس پناه می بریم؟ تا سئوال اصلی و درست کورد را مطرح نکرده و کشف نکنیم، به جواب درست و مناسب، دست نخواهیم یافت. در خلا فکری، منجی‌گرایی عرفان، هربار چون «جمشید خانی مامم» ما را به بادکنک امام زمان، مارکس و پرودون و بوکچین خواهد انداخت. ما به روش شناسی و طرح پرسش مارکس از تاریخ ، البته تاریخ خودی، نیازمندیم نه به جوابهای مارکس. اگر دولت_ ملی و سرمایه‌داری شکل نمی گرفت نه مارکسی به دنیا می آمد و نه پرودونی، اگر کمونیسم_ لنینیسم، شکست نمی خورد، بوکچینی زاده نمی‌شد. نظریه ناشی از نقص عمل است و این نظریه‌ها مربوط به جوامع

پساتأسیس هستند. مای کورد، به نظریه‌های پیشاتأسیس نیازمندیم. در نبود تئوری، در سردرگمی تاریخی، تقلید از نظریه‌های پساتاسیسی را انقلاب فکری می نامیم و در نبود خارپشت ایده‌ی کورد، چون شغال از مانده ی دیگری تغذیه و خود را ارضا می کنیم.حتی مارکس نیز جامعه‌ی بی دولت خود را مستلزم دوره‌ای از دیکتاتوری می دانست یعنی به درستی بر نظریه پساتأسیس و دوران پیشاتأسیس اگاهی داشت. اما، ما عملاً در دوران پیشاتأسیس هستیم و نظریه‌های پساتاسیسی می دهیم بعد در نگرفتن نتیجه، از مظلومیت خودی و ظلم دیگری، ضعف استراتژی خود را توجیه می کنیم.

بوکچین، استالنینستی بود که، بعدا به تروتسکیم پیوست. ایده‌ی وی ناشی از شکست انقلاب کارگری در امریکا و اروپا و تجدید نظری در مارکسیسم بود که، تضاد کار و سرمایه به انقلاب منجر نشد. به همین‌دلیل تضاد سرمایه‌داری و کلان شهرها، با طبیعت را اصل تضاد سرمایه داری، برای هدایت به سمت نابودی آن دانست. به راستی باید از مارکس و مارکسیستهایی چون بوکچین، درس گرفت که در پی شناسایی تضادهای و بحرانهای جامعه‌ی خویش بوده و برای آن راه حل ارائه می دهند. اما متاسفانه ما به جای یادگیری متد، به راه حلهای آن‌ها پناه می‌بریم که هیچ ربطی به تضادهای جامعه‌ی کوردی/خاورمیانه ای ندارد. تضاد خاورمیانه، تضاد قومی و تضاد قومهای صاحب دولت با کورد بی دولت است نه طبیعت و سرمایه داری.در سرگردانی فکری به راحتی بوکچین را با استالین و در اینده می توانیم با ماکوزه هم عوض کنیم. نظریه بوکچین، نه تنها پسامارکسیستی است بلکه مفهوم اکولوژی وی، پساسرمایه‌داری است در حالی که ما نه تنها سرمایه‌داری سئوال اصلی ما نیست بلکه پیشاسرمایه‌داری هستیم. نظریه پساسرمایه‌داری و پساشهرنشینی بوکچین در خاورمیانه چیزی شبیه کمونیسم استالین در شوروی و استراتژی کومله در پشت کردن به کوردیت است.

نقد ما به این معنی نیست که کنفدرالیسم و اکولوژی آنارشیسم، ناهنجار هستند، برعکس بسیار ایده ال و زیبا هستند. بحث بر سر این است این مفاهیم و طرحها، مربوط به دوران پساتأسیس است نه پیشاتاسیس. سئوال اصلی کورد چگونگی ایجاد نظم کوردی و رهایی از سلطه دیگری است حال محتوای آن فدرال و کنفدرال و اکوانارشیسم باشد. بحث بر سر آن است که زیباترین گل دنیا در درون فاضلاب نه به زیبایی و خوشبویی فاضلاب بلکه به بدبویی و زشت شدن گل منجر می‌شود. در فاضلاب سلطه فاشیستی ترک و فارس و عرب، گُلِ اکولوژی و انارشیسم، توجیه و ایدئولوژی فاضلاب فاشیسم قومی می‌شود.

این مفاهیم، نه طرح و استراتژی برای واقعیت سیاسی بلکه بیشتر روان پریشی ناشی از ناامیدی برای تغییر واقعیت و بازگشت از فلسفه و کنش سیاسی به عرفان سیاسی و ارائه مدینه فاضله است. مدینه فاضله از افلاطون و فارابی تا مور و مارکس و بوکچین، بسیار دوست داشتنی هستند اما سیاست جای دوست داشتنیها نیست جای گسستن از دلبخواهیها و دوستیهاست مگر این‌که این طرحها به عنوان افقی برای اصلاح امروزی باشد نه استراتژی سیاسی. سیاست ادامه جنگ است. مدینه فاضله، شکست عمل و شکست فلسفه ی باید، در تغییر واقعیت است درست پس از شکست اوجالان از تغییر عملی با زندانی شدن وی، کنفدرالیسم دموکراتیک زاده می‌شود.

این تغییر مداوم تفکر و استراتژی، بدون تغییر خاصی در واقعیت سیاسی، نه ناشی از انقلاب فکری، بلکه ناشی از سرگردانی ناشی از خلا فکری است. پرواز کردن از سید قطب به هوبرمان و مارکس و لنین و سپس بوکچین، ناشی از نداشتن پای در واقعیت تاریخ و سیاست است. این مفاهیم و طرحها برگرفته از کلان روایت‌های غرب/شرق و تهی از هرگونه تجربه‌ی کوردی است. بنابراین، نه درجهت عمل سیاسی کورد بلکه به مسخ و تهی کردن عمل منجر می‌شود. موفقیت قابل تحسین روژآوا نه بر مبنای سوبژکتیو کوردی بلکه بر مبنای تقدیر مدرن است و صاحب تقدیر دوام یا نبود آن را در دست دارد نه سوژه کورد. سرگردانی از چپ کلاسیک به چپ مدرن، انقلاب برعلیه کاپیتالیسم، اما ایدئولوگ مرزهای کاپیتالیسم، سایکس/پیکو، نشان از نبود ایده و غایت کوردی در ذهن وی، و فدا کردن عمل سیاسی در پای غایت دیگری‌هاست.

کومله ژ.ک، با بستن پیمان سه سنور، به درستی در پی دولت‌کوردی و زیر سئوال بردن مرزهای مصنوعی دیگری بود. اما این عمل سیاسی از یک سو، در خلاء فکری و نبود ایده و غایتی برای پشتیبانی عمل و از سویی دیگر، به دلیل حذابیت ایده‌های کمونیستی بی دولت(حقوق خلق در جهارچوب مرز)، در بن بست ایدئولوژیک به حزب دموکرات و دموکراسی برای ایران تقلیل یافت. در نبود ایده و مفهومی از دولت کوردی، حزب توان مقاومت در برابر ایده‌ی کمونیست و روشنفکران چپ ایرانی را ندارد و اسیر ذهن و ایده‌ی ایرانی در قالب خودمختاری می‌شود. نتیجه نداشتن اسلحه، یا مرگ یا تسلیم است. در نبود اسلحه فکری برای ژ.ک، یا به انفعال سیاسی منحر می شد و یا اسیر اسلحه ایران بزرگ و چندقومیتی پارسهای حزب توده می شد، که شد. در این شکی نیست که قاضی محمد و بسیاری از ژ.ک، که به حزب دموکرات پیوستند از نظر احساسی خواهان دولت‌کوردی بودند اما در عدم گذار احساس و ایمان به مهفوم و ایده، احساس براحتی فرونشست و یا در جهت دوربین نظری دیگری به راه ادامه داد و تاریخ هفتاد ساله به جای عمل در جهت نظم/دولت کوردی، در جهت نظم/دولت ایرانی بکار رفت.

کومله(زحمتکشان)، حزبی که بسیار زود توسعه و احساسات بسیاری را با خود همراه داشت و اساساً حزبی کوردی بود. اما در ضعف تئوریک و نبود ایده و مفهومی از دولت/ نظم کوردی، عمل پرخروشان خویش را در خدمت نظم/دولت پارسی به اسم مبارزه با امپریالیسم گذاشت.برخلاف حزب مارکسیستی توده که در خدمت منافع و آرمانهای ایرانی بود، کومله در جهت ضد کوردیت کار کرد و تهی بودگی نظری، حزب را ابزار نظری چپ ایرانی و لاجرم منافع پارسی در ضدیت با کوردی کشاند. اگر عمل سیاسی کومله و احساسات پاک آن ها، به سطح معرفت و مفهوم می رسید و غایت کوردی پردازش می‌شد، «دیگری» نه حدکا بلکه حزب کمونیست ایران و توده ایرانی می شد. اما ماده شتر نابینا، با افسار چشم پارسها، در جهت ایرانیت به نام پرولتاریت و ضدیت با کوردیت به نام ضدیت با بورژوازی سوق داده شد. عمل، به جای پردازش ایده‌ی کوردی، در اسیر کمونیسم، آن هم درکی بدوی و از منظر پارسی کمونیسم شدن، نتیجه جز بورژوا خواندن ملت‌گرایی کوردی و هضم در ملت‌گرایی پارسی به اسم پرولتاریای جهانی نداشت. سرمایه‌داری غربی جز با حمایت دولت/ملتها، جهانی نشد، همان طور که کمونیسم لنینی/استالینی بی دولت شوروی نشد، در هر دو صورت، پساتأسیس و مرحله بعد از تشکیل دولت هستند. حتی پرولتاریا و کمونیسم بی دولت مارکس، جز با دولت موقت و دیکتاتوری پرولتاریا ممکن نمی شد اما کومله در اسارت نظری چپ پارسی و نداشتن درکی از غایت و مفهوم نظم کوردی، تئوریهای پساتأسیسی را برای جامعه‌ی پیشاتأسیس به کار برد و عمل سیاسی درست مبارزه را در نظر منحط هضم و منحل کرد. کومله با شعار جهانی کمونیسم و پرولتاریا، در پشت کردن به قومیت کوردی اسیر قومیت پارسی و دولت ایرانی شد چون کمونیسم جهانی وی همان جهانی‌کردن پارسیت و مبارزه با بورژوازی، همان مبارزه با کوردیت بود.

این مسئله گروها و احزاب اسلامی را نیز شامل می‌شود. برای مثال مفتی‌زاده در زندان تهران در آشنایی با افکار روشنفکران دینی چون شریعتی، سعی در کپی مفاهیم آن ها برای کوردستان داشت. غافل از آن که تئوری اسلام‌سیاسی در حال رشد برای توسعه جامعه‌ی ایرانی و در قالب دولت ایرانی پرورده شده بود. چون مفتی‌زاده ایده و غایتی از دولت‌کوردی حال به شکل اسلامی آن نداشت، اسیر تئوری اسلام ایرانی شد و اسارت فکری در مقابل اسلام‌سیاسی ایرانی باعث گسست وی از ناسیونالیسم کوردی و هدایت عمل در جهت ایرانیت و ضدیت با کوردیت شد. امروزه نیز احزاب اسلامی چون کومل و یککرتو، ایده و غایت خویش را از اخوان المسلمین دریافته اند غافل از آنکه اسلام اخوان، اسلامی عربی و برای احیای عظمت گذشته‌ی عربی است و حرکت در جهت تصویر و غایت اسلامی اخوان، حرکت در جهت ناسیونالیسم عربی و ضدیت با نوع کوردی آن است که ناشی از نبودِ اسلام کوردی یا تصویری از نظم کوردی است که گروه‌های اسلامی را نیز شامل شود.

نبود ایده و غایتی از دولت/ملت کوردی، بسیاری از احزاب را اسیر منطق قبیله و خویشاوندی کرده‌است. چون زمانی کنش از درخواستهای صرف غریزی قدرت طلبی و اقتصادی منفعت محور فراتر می رود که در ذهن ایده و

غایت باارزشتری از غریزه و منفعت وجود داشته باشد اما چون ایده و غایت دولت/نظم کوردی وجود ندارد، منطق کردار بسیاری از احزاب، همان منطق غریزی قبیله است.

باری، مسئله اصلی ما امتناع مفهوم و تصویر نظم/دولت کردی است. وقتی تصویری از نظم کوردی جز، بروز احساس درباره ان نداریم، چطور انگیزه و اراده ان بوجود بیاد. انگیزش اراده از تصویر ذهنی و هدفی است که ذهن تعریف کردهاست، در نبود مفهوم نظم کردی، ارادهایی مشترک برای تحقق ان بوجود نمیآید به همیندلیل است که به جای اینکه دیگری خود را واقعاً دیگری و دولتهای مسلط برخود تعریف کنیم، دیگری ما همانند منطق قبایل، خود ما هستیم دیگری ما کاپیتالیسم، حزب دموکرات، پ ک ک، انشعاب وکومله.. .است، نه ایران و عرب و ترک. در نبود ایدهای از نظم کوردی است که به نظم دیگری در قالب فدرال و کنفدرال میاندیشیم. در نبود ایده و غایتی از دولتکوردی است که یکیتی به جای همراهی با پارتی در اعلام استقلال، جبهه مخالف گرفته و در اسارت تئوری ایرانی، عملی ایرانی به جای کوردی از خود نشان می دهد.

تئوریزه نشدن نظم/دولت کوردی و تبدیل نشدن خواست احساسی دولتکوردی به گفتمان، به تجزیه نظم کوردی در قالب فدرال و کنفدرال و ایجاد گفتمان رقیب بی دولتی شدهاست. در نبود فلسفه ی ایده ال کوردی، در قالب ایده الهای اخلاقی و همدلی عرفانی، بدون درک رئال/سیاست، ندای دوستی و همگرایی با دیگری می دهیم که جز تسلیم و هضم در دیگری نیست. اگر زمانی به اسم کمونیسم جهانی و مکتب قرآنی به دولتکوردی پشت و هضم دولت ایرانی شدیم امروز به اسم کنفدرالیسم بی دولت کوردی، به دولتکوردی پشت و هضم در دولت دیگری می شویم. در تمامی دنیا، سیاست بنیاد و کمونیسم و اخلاق و اسلام ابزار، در میان ما سیاست ابزار اخلاق و کمونیسم و اسلام شدهاست که البته به دلیل اخلاقی بودن ما نیست بلکه در عدم درک ما از تشخیص جدایی اخلاق سیاسی از اخلاق فردی است.

یکی از دلایل سردرگمی سیاسی و اختلافات با اعلام استقلال، نبود تصویر و مفهومی از دولتکوردی است. همانطور که قبلاً اشاره کرده ام، امتناع مفهومی دولت کوردی، دلیل اصلی امتناع سیاسی آن است. مفهومِ نظم/دولت کوردی است که اختلافات را در چهارچوب نگه داشته و به نزاع تبدیل نمی کند. اما در نبود تصویری از نظم/دولت کوردی، چهارچوبی برای طرح اختلافات و مبنایی برای توافق وجود ندارد چون تصویر و اندیشه ایرانی/اسلامی(یکیتی/کومل)، خلاء مفهومی کورد را پر کردهاست. یعنی در نبود مفهوم و تصوری از نظم/دولت کوردی است که، نظم اسلامی/ایرانی، بخشی از جامعهی کوردی را به دنبال خود کشانده است. این خلا فکری، باشور را در پرتگاه خطرناکی قرار داده است اعلام سیاسی استقلال، اگر مبنای فکری و مفهومسازی نشود، جسم دولت مستقل کوردی فاقد روح و سیستم عصبی خواهد بود و در نبود روح و مغز هدایت کننده در بدن، اعضا یا متلاشی می شوند یا همانند روان پریشی به جای هماهنگی با هم به جان هم می افتند. مثل آن چیزی که اکنون نیز می بینم که، اعضا/احزاب کوردستان باشور، در نبود روح و ذهن سالم، یعنی همان مفهوم نظم\دولت کوردی، به جان هم افتاده اند. برای مثال پارسها با وجود تمامی اختلافات فکری و سیاسی که دارند اگر وجود نظمایرانی به خاطر حمله خارجی یا تجریه داخلی در خطر بیفتد، تمامی اختلافات را کنار گذاشته و متحد می شوند، چرا؟ چون مفهومی از نظم ایرانی، ایران پرافتخار بزرگ، ذهن همه آنها را اشغال و بر اختلافات سلیقهای میچربد. اپوزسیون ایرانی که در امریکا هستند با وجود فرار از جمهوریاسلامی، به لابیگری می پرداختند که مانع حمله امریکا به ایران شوند به این دلیل که فروپاشی حاکمیت را زمینه تجزیه ایران می دانستند. این مفهوم از نظمایرانی است که با وجود اختلاف و ستیز سیاسی با همدیگر، از کلیت ایرانی دفاع می کنند و دقیقا نبود تصویر و مفهومی از نظم\دولت کوردی است که اختلافات حزبی/فکری را بر کلیت کوردی ترجیح و مانع از شکل گیری سیاسی آن میشود. در نبود مفهوم دولت کوردی، دیگری به جای ضد کورد، درونی شدهاست اما اگر مفهوم/نظم دولتکوردی تئوریزه شود و کوردیت به سطح مفهومی کلی انتزاع یابد، «دیگری» به بیرون هدایت و اختلافات در چهارچوب باقی می ماند. خلاء فکری، امکانیت استقلال (دولت کوردی) را به امتناع تبدیل کردهاست. و امتناع مفهومی دولتکوردی دلیل اصلی امتناع سیاسی آن است. امتناع مفهومی دولت کوردی، احزاب دیگر کوردستانی را به طرف ضدیت با دولتکوردی و پناه بردن به نظم دیگری در

قالب فدرال و کنفدرال کشانده است. اینکه پ ک ک از شعار کوردستان بزرگ به کنفدرال تغییر موضع داد، دلیل ان بود که شعار کوردستان بزرگ فقط در سطح احساس و شور مطرح بود و معرفت و مفهومی پشت آن نبود و امتناع مفهومی نظم\دولت کوردی، باعث پناه بردن به نظم دیگری و سرگردانی فکری و تغییر مواضع مداوم استراتژی می‌شود. برای اینکه نظم کوردی از نظم در خود به نظم برای خود تبدیل و به جای اینکه این نظم متکی بر تقدیر مدرن باشد به اراده و سوژه کورد متکی باشد، که هیچ تقدیری قادر به از بین بردن دوباره نظم کردی نباشد، باید، مسئله کورد از ابژه به سوژه تبدیل شود و فاعل شناخت کوردی به تشکل جهان تاریخی کورد دست یابد. لازمه درونی شدن این نظم، این است که، عمل سیاسی کورد را از فقر تئوریک نجات دهیم و لازمه رهایی از این خلا تئوریک بازسازی سنت متناسب با آن است که این سنت بدلیل اینکه فاعل شناخت کردی نداریم در حافظ مکتوب و خوداگاه ما ردی از آن وجود ندارد که به معنی عدم وجود واقعی نیست بلکه فقط فاعل شناختی آن را پردازش نکرده‌است که موضوع این کتاب پردازش مفهومی از دولت و نظم کوردی و نقد سلطه هژمونیکِ مفاهیم ایرانی/اسلامی است.

موضوع این کتاب مقالاتی است که به موضوعات دولت، قوم و دین در خاورمیانه، بویژه تقابل مفهومی آن در میان دو ملت کورد و ایرانی می پردازد.کتاب از مقالاتی تشکیل شده‌است که به طور مستقل نگاشته شده‌اند اما به موضوع مشترکِ دولت و دین در خاورمیانه می پردازد. فصل اول آن تحت عنوان «سه روایت از دولت –ملت ایرانی» به نقد و بررسی نظریات سه روشنفکر ایرانی، سید جواد طباطبایی، همایون کاتوزیان و حمید احمدی، در باره دولت-ملت ایرانی می پردازد. این سه اندیشمند، نمایندهٔ سه روایت کلی روشنفکری ایرانی هستند و نقد این سه پژوهشگر، نقد سه روایت هژمون روشنفکران ایرانی در باره دولت-ملت ایرانی و رابطه دولت ایرانی با ملتهای بی قوم، بویژه ملت کورد است. فصل دوم تحت عنوان"فدرالیسم و دولت-ناسیونالیسم ایرانی" است که به تبارشناسی سه مفهوم دولت ایرانی، واژه ایران زمین و چگونگی تکوین زبان فارسی می پردازد و تصور رایجی که که دولت ایرانی و زبان فارسی و مفهوم ایرانزمین را، متعلق به همه قومیتهای به اصطلاح ایرانی تعریف می‌کند را به چالش کشانده و بیان کرده‌ام که گسترش این مفاهیم ناشی از گسترش سلطه قوم پارس بر سایر اقوام و، دولت ایرانی، دولتِ تک-قومیتی پارس و ابزار سلطه قومی پارس بر سایر اقوام است و گسترش مفهوم ایرانزمین ناشی از گسترش سلطه‌ی نظامی و هژمونی قوم پارس بر سایر اقوام است. بنابراین، در چهارچوب دولت ایرانی، امکانِ تحقق فدرالیسم وجود ندارد و استراتژی فدرالیسم احزاب کوردی، بازتولید کننده‌ی سلطه‌ی هژمونیک ایرانیت بر کوردیت است. مقاله چهارم تحت عنوان پیوند اسلام و عصبیت/ناسیونالیسم عربی است که به ارتباط دین اسلام با ناسیونالیسم امروزی و عصبیت قدیم عرب پرداخته‌ام که اسلام بازنولید کننده‌ی ناسیونالیسم عربی است و احزاب اسلامی کوردستان، بازتولید کنند سلطه هژمونیک عربیت در کوردستان هستند. در مقاله ششم، به نقد اندیشه های تاریخی عبدالله اوجالان در باره ماد-پارس و دین زرتشت پرداخته شده‌است که چطور حتی ذهنیت رهبران ما اسیر ایدئولوژی ایرانیت گشته و از زاویهٔ ذهنیت ایرانی به تاریخ خودی می نگریم. فصل بهدی؛ نقدی بر سوسیالیزم‌دموکراتیک دکتر قاسملو است که در اسارت تفکر چپ ایرانی باقی مانده و توان پردازش تئوری مناسب با عمل سیاسی کوردی را نداشته است. هدف از ارائه این مقالات در قالب کتاب، نقد روایت‌های رسمی و رایج در باره دولت-ملت ایرانی و اسلامی، و ارائه فرضیات جدیدی در این زمینه، بویژه مفهوم‌سازی دولت‌کردی است. فصل ششم تحلیلی فلسفی از «مم و زین» احمد خانلی است. فصل هفتم مجموعه یادداشتهای پراکنده ایی است که سه تا پنج سال پیش در کانال تلگرام آنها را در نقد عقلانیت نامعقول حزبی و مسئله کورد و تاریخ نوشتم این فصل به سه بخش تقسیم می شود؛ بخش اول فلسفه تاریخ و کورد، بخش دوم؛ بحران فرهنگی و سیاسی کورد و بخش سوم نقد عصبیت حزبی است.

فصل اول

سه روایت از دولت-ملت ایرانی

(بررسی ونقد اندیشه‌های سید جواد طباطبایی، حمیداحمدی و همایون کاتوزیان در باره دولت-ملت ایرانی).

مقدمه:

بحث در باب دولت-ملت، ازبحث‌های اصلی علوم اجتماعی مدرن و شاید سوژهٔ اصلی فلسفهٔ سیاسی و اندیشهٔ سیاسی است. ایران بیش از یکصد سال است که گام در فرایند تکوین دولت‌مدرن گذاشته است. نظریات زیادی در مورد دولت ایرانی و ارتباط آن با ملت یا اقوام به اصطلاح ایرانی ارائه شده‌است. در این بخش از کتاب به سه رویکرد در سه اندیشمند پرداخته می‌شود که در یک تقسیم بندی کلی می‌توان گفت اندیشه‌های این سه اندیشمند، نمایندهٔ سه جریان فکری گسترده‌تر در میان روشنفکران ایرانی است. نظریه «وحدت در کثرت» سید جواد طباطبایی، نظریه‌ی «کنفدراسیون قبایل و دولت چند قومیتی» حمید احمدی و نظریه‌ی «تضاد دولت و ملت» همایون کاتوزیان. هر سه رویکرد، بیانگر خلاء و بحران در نظم دولت-ملت امروزی ایران هستند. بحران تضاد دولت با ملت یا دولت با اقوام یا واحد با کثرت. طباطبایی، علت این بحران را زوال اندیشه سیاسی به طور عام و اندیشهٔ ایرانشهری ایران باستان به طور خاص می‌داند. احمدی، دلیل بحران را، زوال دولت متکثر چند قومیتی و کنفدراسیون قبایل دورهٔ قبل از تشکیل دولت‌مدرن می‌داند، که منجر به گرایشهای گریز از مرکز و دخالتهای بین‌المللی شده‌است. در اندیشهٔ احمدی و طباطبایی بحران موقت، و عارضه‌ای در نظم‌ایرانی است که بهشت گمشدهٔ نظم‌ایرانی را دچار فروپاشی و آشوب کرده‌است که یکی با احیای اندیشه ایرانشهری و دیگری با دولت شهروند محور قدرتمند، سعی در بازسازی آرمانی جامعهٔ ایرانی دارند. اما اندیشه‌های کاتوزیان تفاوت کوچکی با این دو دارد تفاوتی که به اندازهٔ واقعیت تاریخی ایران زمین با رویاپردازی روشنفکران است. در حالی که طباطبایی و احمدی، زرتشت وارانه در پی احیای نظم اهورایی ایرانی هستند که، مورد تازش اهریمنی تجزیه‌طلبی واقع شده‌است، کاتوزیان مشاهده‌گری واقع‌بین، که همین واقع بینی، به بدبینی منجر که وعده‌های زرتشت وارانه نمی‌دهد ایران کاتوزیان دنیای افسون‌زدا شده‌ای است که عمقی برای غرق شدن در ان نیست. واقعیت امروزی را نه گسست از گذشته بلکه تداوم گذشته ایران می‌داند بنابراین بهشت گمشده‌ای وجود نداشته است که سعی در احیا و یا تحقق دوباره آن در آینده داشته باشد. اشتباه کاتوزیان این است که در نبود پایگاه طبقاتی دولت در ایران، حکم به ماوراء جامعه بودن دولت و تضاد دولت با ملت، می‌دهد در حالی که نبود پایگاه طبقاتی، به معنی نبود پایگاه اجتماعی نیست. پایگاه اجتماعی دولت ایرانی قوم پارسی است. به همین‌دلیل

نه تضاد دولت و ملت، بلکه تضاد دولت تک-قومیتی پارس با سایر اقوام بی‌دولت است.شایان تأمل است نقد سه روایت رسمی، از زاویه گفتمان کوردی است و در عین حالی که سعی در نقد گفتمان ایرانی و مفهوم دولت ایرانی داشته ام، زمینه طرح گفتمان کوردی و مفهم سازی گفتمان کوردی برای طرح مفهومی دولت‌کوردی داشته‌ام که در فصول بعد به آن پرداخته‌ام.

اندیشه همیشه دیر از راه می‌رسد و پاسخی است به بحرانی که قبلاً واقع شده‌است به قول هگل «بوم مینروا هنگام غروب آفتاب به پرواز در می آید» اندیشه زمانی به تکاپو خواهد افتاد که بحرانی در زندگی عملی انسانها بوجود آمده باشد لاجرم اندیشهٔ سیاسی به هنگام بحرانی در مفاهیم اصلی سیاست مانند: دولت و ملت به مرحلهٔ ظهور می‌رسد. اندیشه می‌تواند انتزاعی، کاربردی، رویایی و نوستالژیک به دنبال احیای بهشت گمشده و یا خلق بهشت ناکجاآباد باشد و یا ایدوئولوژیک در پی حفظ نظم موجود باشد. اما چیزی که مسلّم است این است که اندیشهٔ سیاسی نمی‌تواند جهانی باشد و فراتر از زمان و مکان خویش برود. موضوع اندیشه، بحرانی در اکنون همان جامعه‌ایی است که اندیشمند متعلق به آن است. به قول اسپریگنز، بحران در جامعه، شناسایی‌دلیل بحران وارائه راه حل برای آن موجد اصلی اندیشه سیاسی است. افلاطون در مشاهدهٔ بحران بی نظمی و جهالت زمان خویش به ارائه فلسفهٔ سیاسی خویش در مورد دولت، به عنوان نهادی تربیتی پرداخت که بذرهایی چون سقراط دیگر نه پژمرده و خشک بلکه رشد و شکوفا شوند. هابز در مشاهدهٔ بحران اقتدار و بی نظمی و آشوب جامعه‌ی انگلستان نظریهٔ سیاسی خود را ارائه داد. بحران موجود ایران نیز بحران دولت-ملت Nation-state است که اندیشمندانی چند را، به ارائه نظریه‌های سیاسی واداشته است، تا پاسخی باشند برای بحران اکنون. نزدیک صد سال که فرایند تکوین دولت-مدرن در ایران در حال اجرا است. نظریات و جریانهای گوناگونی در مورد دولت و ناسیونالیسم در ایران ارائه شده‌است اما دولت-ملت ایرانی به معنایی که در ذهن اندیشمندان ایرانی است، شکل نگرفته و به تکامل نرسیده‌است. همچنین اندیشمندانی به نظریه‌پردازی در مورد دولت-ملت مشغولند تا شکاف و نقص عملی را در اندیشهٔ خود پرکنند. در این مقاله سه روایت از دولت-ملت را، که توسط سه نظریه‌پرداز، سید جواد طباطبایی، حمید احمدی و کاتوزیان، ارائه شده‌است را بررسی خواهیم کرد. هرسه اندیشمند به دنبال مشاهدهٔ بحران در دولت-ملت امروزی یا تازش اهریمنی تجزیه‌طلبی در ایران به بررسی‌های تاریخی برای کشف ماهیت دولت در ایران پرداخته‌اند، تا در مقابل بحران دولت موجود، الگوی ایده‌آلتری برای غلبه به بحران و احیای نظم اهورایی، ارائه دهند. دوتای اولی که در ایران زندگی می کنند و خود به آن معترف هستند، به خاطر ترس از فروپاشی و تجزیه طلبی، به بحث نظری در مورد دولت-ملت روی آروده‌اند، که در مقابل بحران دولت امروزی، بهشت گمشدهٔ دیروزی را عَلَم می‌کنند اما سومی که کمتر درگیر مسائل سیاسی است به عنوان شخصیتی دانشگاهی و معرفت شناسی نه سیاسی، به دنبال کشف ماهیت دولت-ملت در ایران است. طباطبایی دلیل بحران را زوال اندیشهٔ سیاسی و اندیشهٔ ایرانشهری، احمدی، دولت‌مدرن و نخبگان قومی و امپریالیسم و کاتوزیان در منطق ساختار اجتماعی/اقتصادی جامعهٔ ایرانی که همیشگی بوده‌است ، می‌داند. طباطبایی راه‌حل را در احیای اندیشه سیاسی از زوال و تصلب و احیای شاهنشاهی در دام سلطنت مطلقه، احمدی در دولت متکثر و قدرتمند و کاتوزیان ناامید از راهحل، چون بحران را نه موقت بلکه در ذات جامعهٔ کلنگی ایران می‌داند. کاتوزیان نسخه‌ای از برای رفع درد صادر نمی‌کند او چون ماکس وبر پژوهشگری بدبین که به مشاهده و توصیف واقعیت تلخ جامعهٔ ایرانی می‌پردازد که از بدو تکوین خویش این‌چنین بوده‌است و به عنوان یک محقق و اندیشمند به اسطوره‌های بهشت گمشده اهمیت نمی‌دهد وی با گذار از این‌همانی اسطوره، پراکندگی و منطق واقعیت، سلطهٔ مشروعیت‌زای جامعهٔ ایرانی را درک کرده‌است و مفاهیم را از دل تاریخ ایران بر می‌کشد. اما طباطبایی و احمدی، پیامبروارانه چون مارکس، صورت مفاهیم امروزی را بر ماده گذشتهٔ تاریخی قالب و با ذهنیت این‌همانی اسطوره که سعی در انتظام در پراکندگی دارد، با خلق بهشت گمشده در ذهن خویش، منطق متفاوت واقعیت ایرانی را نادیده و سعی در تحقق ناکجاآبادهای اسطوره‌ای دارند. به جای اندیشه سیاسی دکتر طباطبایی و دکتر احمدی می‌توان از الهیات سیاسی یا عرفان سیاسی آن‌ها گفت که بهشت گمشدهٔ اهورامزدا که مورد حملهٔ و تازش اهریمن قرار گرفته است، روزی احیا خواهد شد. ایده‌آلیسم استعلایی دکتر طباطبایی و احمدی که توان شناخت مطلق واقعیت و حقیقت را دارند و ذهنیت پیامبروارانهٔ آن‌ها می‌تواند این واقعیت نامطلوب را به سمت آیندهٔ مطلوب هدایت کند. غافل از آن‌که آن سوژهٔ استعلایی که ادعایش را دارند، ساختار

وجودیش را آیینهٔ عقل ایرانی شـــاکله‌بندی کرده و همان عقل ایرانیســـت که از زبان آن‌ها جاری اســـت. بنابراین، ایده‌آل‌پردازی آن‌ها نه شناخت نظری، بلکه از سنخ گفتمان، همانند: ایده‌آلهای اخلاقی غزالی برای توجیه نظم خلافت و ایده‌آلهای دینی تنســر و کرتیر برای توجیه نظم شـــاهنشـــاهی/امپراطوری ایران باســـتان و در پیوند با قدرت اســت. روشنفکران امروزی نقش روحانیون اسلامی و مغان باستان را در پیوند با قدرت دارند. یا در واقع همان نقش زرتشت که برای احیای نظم اهورایی ایران زمین که مورد تازش اهریمن واقع شـده بود، ظهور کرد، روشـنفکران ایرانی نیز برای حفظ نظم‌ایرانی از تازش اهریمنی تجزیه‌طلبی یا تضاد دولت تک‌قومیتی با اقوام بی‌دولت، ظهور کرده‌اند.

تبارشناسی اندیشه‌های این سه اندیشمند، ما را نه به خاستگاه، بلکه به خلئی هدایت می‌کند. یعنی یک خلاء، شرایط امکان این اندیشـه‌ها را موجب شده‌است و این اندیشـه‌ها برای پرکردن این خلاء پردازش شده‌اند. این خلاء یا گسست چیست؟ که روشنفکران ایرانی سعی در زدن پلی بر روی آن و یا پر کردن آن هستند. این خلاء یا گسست، بین واقعیت امر سـیاسـی نامطلوب امروزی و بهشـت گمشـدهٔ دیروزی پردازش شـده در ذهنیت روشـنفکران اسـت. بین واقعیت امرسـیاسـی نامطلوب امروزی و آینده‌رویایی ذهنیت روشـنفکران، آینده‌ای که آن را به گذشـته نیز فرافکنی کرده‌اند. الهیات سـیاسـی که، سـرمنزل نهایی تاریخ ایرانیت را بازگشـت و یا احیاء گذشـتهٔ مطلوب می‌دانند. بین واقعیت دولت تک‌قومیتی رضـاشـاه ودولت مذهبی جمهوری اسـلامی، با آرمان دولت پلورالیسـم و متکثر. واقعیت سـلطه واحد بر تکثر، با آرمان وحدت در کثرت. واقعیت سـلطهٔ یک قوم یا یک قشـر بر سـایر اقوام و ملت، با آرمان دولت متکثر و فراقومی. واقعیت تضاد دولت و ملت با آرمان اتحاد دولت و ملت. تلاشی عقیم و موقتی برای سامان بخشیدن به حوزهٔ تفاوتها و انتظام در پراکندگی است که تحت عنوان وحدت در کثرت از آن نام می برند. اما چون این روشنفکران، چه از نظر نژادی و چه فکری، به قوم برتر و حاکم تعلق دارند، آرمانهای آن‌ها نه هســـتی‌شـــناســـی بلکه ایدئولوژیک و اسـتراتژی حفظ سلطه اسـت(طباطبایی خود صـراحتاً کار خود را نه دیالکتیک، بلکه اسـتراتژیک تعریف کرده‌اسـت). بنابراین، سئوالی که مطرح است این است که نظم‌ایرانی که بهشت گمشدهٔ روشنفکران ایرانی شده‌است، نظمی واقعاً موجود بوده‌اســـت که امروزه دوباره مورد تازش اهریمن اقوام و امپریالیســـم واقع و یا عدم گشـــته اســـت که آن‌ها زرتشـــت‌وارانه ســـعی در احیای آن دارند، یا نظم موجود ایرانی واقعیت همیشـــه ثابت تاریخ ایرانی بوده‌اســـت. آیا اندیشـه‌های روشنفکران ایرانی برگرفته و توصیف یک هستی تاریخی گذشته بوده‌است که امروز نیست شده‌است، یا ذهنیت خود روشـنفکران است که که به گذشـته فرافکنی می کنند. آیا دولت تک‌قومیتی رضـاشـاه و دریافت مذهبی از سیاست امروز، عارضـه و گسستی در تاریخ ایران زمین بوده‌است، یا تداوم در گسست و بازتولید منطق عقل ایرانی است. آیا روشنفکران امروزی چون سوژهٔ استعلایی کانتی فراتر از نظم ذهنی موجود، قادر به شناخت حقیقت تاریخ ایرانی هسـتند یا چون مغان باسـتان و روحانیون اسـلامی در چهارچوب عقل‌سـیاسـی ایرانی، سـعی در بازتولید نظم ایرانی/پارسی دارند؟

بخش اول:

بررسی و نقد نظریه وحدت در کثرت سید جواد طباطبایی

سید جواد طباطبایی از جمله اندیشمندانی است که با وجود گیرایی قلم وی، اندیشه‌هایش فاقد هرگونه اصالت و عمق است معنا و عمق آن در بیرون متن طباطبایی، در عقل‌سیاسی ایرانی است. مفهوم‌سازی وی نیز نه انتزاع مواد تاریخی، بلکه کپی مفاهیم رایج تجدد غربی و قالب کردن صورت متأخر مفاهیم غربی، بر مادهٔ کهنهٔ سنت ایرانی است. مقایسهٔ انحطاط معاصر و شکوفایی باستان، نه مقایسهٔ دو تاریخ زمانی یک قوم، بلکه تقلیدی از تاریخ‌نویسی غربی از یک سو، و مقایسهٔ واقعیت مشاهده‌پذیر با واقعیت نامشهودی که توسط خیالات نوستالوژیک عرفانی ـکه اندیشه و تاریخ محسوب می‌شود- ساخته و پرداخته شده‌است. ایشان در مقابل جهنم امروزی، قرینهٔ بهشت دیروزی را عَلَم کرده‌است. اندیشه‌های وی همان سکولار شدن بنیادگرایی زرتشتی است که در مقابل عالم شَّر امروزی، سعی در احیای خیر دیروزی دارد. رسالت پیامبروارانهٔ وی نجات نظم اهورایی از تازش اهریمنی است. کالاهای فکری وی بیشتر به دلیل تقاضای بازار گرم ناسیونالیستی و ترس از تجزیه‌طلبی از یک سو، و زبان تیز و جنگ ایدئولوژیک وی با سایر روشنفکران از سوی دیگر، که چون جنگ حیدریها و نعمتی‌ها برای مردم جذاب است، باعث توجه به وی شده‌است. طباطبایی در ادامه یا بازتولید روشنفکران پارس‌گرا و باستان‌گرای دوران مشروطه است که، اسلام و عرب را، دلیل زوال و عقب ماندگی ایران می‌داند. البته به شکل حرفه‌ای‌تر و در قالب مفاهیم پیچده‌تری که عین مغلطه‌کاری است. وی با قالب کردن صورت مفاهیم متاخر مدرن، بر مادهٔ دنیای باستان، تجدد را با باستان پیوند می‌دهد. مفاهیم کلان و توخالی‌ای که توهمات بزرگ تاریخی در آن جای می‌گیرند. اندیشمندان مشروطه گرفتار پارادوکسی بودند که اندیشه‌های طباطبایی در صدد رفع آن پارادوکس است. روشنفکران مشروطه از یک طرف، نیم‌نگاهی به گذشته باستان که آن را مدینهٔ فاضله‌ای که دچار زوال و عدم شده‌است، داشتند و از طرف دیگر، در مقابل آیینهٔ تجدد به شاکله‌بندی هویت ایرانی و از نوک پا تا فرق سر غربی شدن می‌گفتند. برای رهایی از این پارادوکس ایران باستان مهد حقوق بشر و آزادی و اندیشه و پلورالیسم یا همان مولفه‌های تجدد قلمداد می شد که با سلطه تازیان و اقوام مغول و ترک، دچار زوال و فروپاشی گشته است. اما هیچ‌کدام از آن‌ها نتوانستند مفاهیم لامکان تجدد را در مکان ایران باستان جای دهند. رسالت طباطبایی این است که این پارادوکس را با ابداعات تئوریک و مفهوم‌سازی آشتی دهد. طباطبایی در یکی از مناظره‌های خود با کچویان به این امر معترف است«من کاری را که در دوران مشروطه به طور ایدوئولوژیک انجام می‌دادند به طور نظری مطرح می‌کنم». طباطبایی برای گریز از اتهامات دوستدار، به برگیری مفهوم شرایط امتناع، از فوکو اشاره می‌کند ولی ای‌کاش، فوکو را واقعاً مطالعه می‌کرد تا چنین ادعای بی اساسی مطرح نمی‌کرد. مگر روشنفکران مشروطه خود را ایدوئولوگ می‌دانستند؟ آن‌ها هم ادعای کشف حقیقت و نظریه‌پردازی داشتند. ادعایی که هم‌اکنون طباطبایی دارد. این نگاه از بیرون است که پیوند طباطبایی را با قدرت یا همان نظم‌ایرانی نشان می‌دهد این ماهیت اندیشه‌های وی است، نه ادعای سوژگی وی.

ما دراین مختصر نمی‌توانیم به همهٔ اندیشه‌های طباطبایی که سرشار از ادعاهای بی‌پایه و اساس است، بپردازیم. به‌خاطر این‌که نقد همهٔ آن‌ها، صد دفتر بباید. بلکه صرفاً به کتاب دیباچه‌ای بر نظریهٔ انحطاط ایران و آن‌هم فقط یک فصل از کتاب آن، تحت عنوان «طرحی از نظریهٔ دولت در ایران»، که به نظر می‌رسد، ایدهٔ اصلی وی نیز در این فصل از کتاب بازتاب یافته‌است، می‌پردازیم. این فصل از کتاب دکتر طباطبایی، اگر چه حاوی زیبایهای شاعرانه و صناعات ادبی، اما هر خواننده‌ای که، حداقل آشنایی با تاریخ ایران باستان ـکه بهشت گمشده طباطبایی است و دچار

زوال شده‌است- داشته باشد، از بی‌پایه بودن مفاهیم طباطبایی، که هیچ‌کدام از اندیشه‌ها و مفاهیم وی، با منطق واقعیت تاریخ ایران زمین، جور در نمی‌آید، متحیّر می‌شـــود. چطور به راحتی مفاهیم مدرن، بدون محک زدن آن‌ها با مواد تاریخی، را مورد اســـتفاده قرار می‌دهد و با خالی کردن بار معانی اصـــلی آن‌ها، چنان مفاهیم بزرگ را توخالی کرده‌است که کل واقعیت باستان ایران را درون آن‌ها جای می‌دهد. طباطبایی در چهارچوب اندیشـهٔ قدیم جای می‌گیرد نه مدرن، و صـرفاً از مفاهیم مدرن به عنوان ابزاری برای اندیشهٔ قدیم خود استفاده می‌برد، وی نه به سیاست مدینه بلکه به شخص شاهنشاه می‌پردازد. «شاهنشاهی استوارترین نهاد این نظام سیاسی به شمار می‌آید» با وجود استفاده از مفاهیم مدرن، همچنان در درون عقل ایرانی و سنت ایرانی ایستاده‌است. طباطبایی، در نقد نخبگان مشروطه می‌نویسد: «نخبگان ایرانی از دریچهٔ مفاهیم نهادهای جدید سامان سیاسی کشورهای اروپایی در عالم نظر می‌کردند، اما دریافت کلی آنان از عالم و آدم از محدودهٔ اندیشـــهٔ ســـنتی فراتر نمی‌رفت. مفاهیم اروپایی در متن و با توجه به نظام اندیشـــهٔ سنتی(عرفانی/باطنی) فهمیده می‌شد»(طباطبایی، ۱۳۸۴: ۳۷). عین این در مورد خود ایشان صادق است. دال اعظم ایرانیان، از زرتشـت و تنسـر تا غزالی و نظام الملک و تا طباطبایی، نظم/عدالت سـلسـله‌مراتبی اسـت. حال به هر اسمی(اعتدال، وحدت در کثرت، امنیت، دین و...) باشد. حفظ این نظم، هربار بنا به دریافتی از مفاهیم زمانه(اسلام و مدرن)، در چهارچوب اسلوب سنت قدیم، «مفصل‌بندی» می‌شود. روحانی اسلامی با مفاهیم شرعی، همان نقش مغان باستان را در پیوند با قدرت انجام می‌داد. روشنفکر امروزی هم، در قالب مفاهیم مدرن و موضع روشنفکرانه، ساختار نظم سنتی و تعیّن نظم قومی را احیاء می‌کند. نظم سلسله‌مراتبی که قوم‌غالب در رأس آن است، موضعهای فکریش از مغان تا روحانیون و روشـنفکران، از ناسـونالیسـم دولتی تا اسـلام سـیاسـی، تغییر یافته‌اسـت، اما تعیّن و سـاختار فکر ایرانی که رسـالتی پیامبروارانه، در احیای نظم اهورایی(سـلطهٔ پارسـی) در مقابل تازش اهریمنی(رهایی دیگر اقوام) دارد، بی تغییر مانده‌است. حال دجال این نظم، زمانی اهریمن، زمانی فلسفه و زمانی هم تجزیه‌طلبی است.

بنیاد نظم ایرانیان زرتشتی، اطاعت از نظم شاهنشاهی، که پارسها در رأس آن بودند و مخالفان سیاسی این نظم، اهریمن، ، دیو و... خطاب، که مشروعیت کفر و کشتار آنان صادر شود. در حالی که اهریمن زرتشت همان میترای مادی و اهریمن شـــاهان، همان مخالفان ســـلطهٔ قومی پارس اســـت. بنیاد نظم ایرانیان ســـنی عباســـی، بر مبنای شـــرعی/اعتقادی بود که فلســـفه، بنیاد اعتقادی آن(نبوت و معاد) را، هدف قرار داده بود. غزالی برای دفاع از نظم سیاسی، فلسفه را با شعار احیای شریعت، مورد یورش قرار داد. خدای ناعادل غزالی/اشاعره که همچنان باید پرستش شود، نمادی از خلیفه‌ای است که حتی با وجود عدم عدالت، باید اطاعت شود. بنیاد نظم امروزی هم سلطه قوم/طبقاتی پارسیان است که سایر اقوام سعی در رهایی از آن دارند که با مفاهیم متجدد غربی(پلورالیسم، ملت چندقومیتی و...) و تقلیل خواسـتهٔ قومی به عامل خارجی، سـعی در حفظ نظم اهورایی/پارسـی و دفع تازش اهریمنی(تجزیه‌طلبی) دارند. علم امروزی جایگزین دین دیروزی در حذف مخالفان و مشروعیت‌بخشی خود را گرفته است. اگر در تاریخ دین‌محور گذشته، مخالفان را به اسم دیو، اهریمن وکفار طرد می‌کردند، امروزه که جنگ، متن‌محور شده‌است، خود را نماد علم و متنهای مخالفان را نماد ایدئولوژی، خطاب می‌کنند. اکنون به اصل کتاب بپردازیم.

ایدهٔ اصـــلی کتاب دیباچه‌ای بر نظریهٔ انحطاط ایران، تاکید بر انحطاط ایران زمین، از دورهٔ صـــفویه اسـت« از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی، فرمانروایی صفویان، با ترکیب تشیع-تصوف و سلطنت آغاز شد... این ترکیب بی بنیادتر از آن بود که بتواند نقشـــی در اندیشـــهٔ ســـیاســـی حکومتی که به تدریج در مناســـبات جدید جهانی وارد می‌شـــد، ایفا کند»(طباطبایی، ۱۳۸۰: ۴۸۲). که آن‌هم ریشه در زوال اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری دارد «آغاز دورهٔ انحطاط ایران با اوج زوال اندیشـه هم زمان بود....» که با حاکمیت متشـرعان و تازش ترک و مغولان، ایجاد شـده‌اسـت «با آغاز سدهٔ ششم هجری با سیطرهٔ اخلاق دینی قشری و چیرگی ترکان، حماسه پردازی در محاق تعویق افتاد و عرفان به جریان عمدهٔ اندیشه سیاسی تبدیل شد......با تبدیل شدن عرفان به جریان عمده، التفات به اندیشه سیاسی و مدنی از میان رفت و فلسـفه سـیاسـی دسـتخوش زوال شـد...». وی هرگونه تأمل در تاریخ ایران زمین را، منوط به تدوین طرح نظریهٔ انحطاط می‌داند« تاکید می کنیم که تأمل در تاریخ ایران‌زمین در دورهٔ گذار بدون طرح نظریهٔ انحطاط تاریخی و زوال اندیشه امکان‌پذیر نیست»(طباطبایی: ۴۰۶). طباطبایی، اگر چه تدوین نظریهٔ انحطاط را، نه کار ایران شناسان

غربی، بلکه کار خود ایرانیان می‌داند« در پژوهش ایران شناسان علمی جایی برای نظریه انحطاط ایران و نقش تاریخ اندیشه نمی‌تواند وجود داشته‌باشد.....تنها ایرانیان می توانند به چنین موضعی دست یابند»(۴۵۵). اما همچنان که خود وی به روش کارش اشاره کرده‌است «روش من در جلدهای سه‌گانۀ این دفتر تطبیقی است»(۱۸) نظریۀ انحطاط را از دریافتی که از اندیشه‌های غربیان/متجددان در مورد ایران بیان شده‌است، استنباط، و در مقایسه با غرب مدرن نظریۀ انحطاط را تدوین کرده‌است « با آغاز دوران جدید، تاریخ غربی دگرگونی‌های ژرفی به خود دیده بود که چهره‌ای نو به مغرب زمین داده بود.....که قدرت مسلط جدید می بایست هویت و شخصیت نوآیین خود را در نگریستن در آیینۀ شرق و در چالش با آن امکان‌پذیر کند»(۱۶۸). همین نگرش بود که باعث سرازیر شدن مستشرقانی مانند شاردن و کروسینسکی و...شد که در مقایسه با غرب، ایران را جامعه‌ای خودکامه و منحط می‌دانستند. طباطبایی بر اساس نظریۀ این مستشرقان، نظریۀ انحطاط خویش را تدوین کرده‌است. چون در آگاهی تاریخی ایران‌زمین، نه آگاهی به انحطاط بوده‌است نه امکان تدوین نظریۀ انحطاط، «تدوین نظریه انحطاط با امکانات تاریخ نویسی ایرانی ممکن نمی‌شد..».

بنابراین، وی نظریۀ انحطاط را با توجه به نگاه از زاویۀ دید متجددان غربی و منطق دنیای جدید ارائه می‌دهد، نه مقایسۀ علمی/تاریخی با دنیای باستان ایران. «در شرایط امتناع اندیشه و تصلب سنت، تنها با نقادی از سنت می‌توان به طور جدی با سنت روبرو شد و گرنه، نمی‌توان سنت را با امکانات خود سنت مورد پرسش قرار داد. سنتی که توان طرح پرسش و لاجرم، تجدید نظر در مبانی خود را از دست داده باشد. با توجه به چنین دریافتی از طرح پرسش از ماهیت سنت، در دوره اسلامی متأخر بود که اندیشه تجدد را به عنوان تکیه‌گاهی در بیرون سنت، اما برای طرح پرسشی در ماهیت سنت، پیش کشیدیم» اکنون باید این سئوال را پیش کشید آیا واقعاً انحطاط و زوال اندیشه‌ای بوده‌است که خود ایرانیان درک و دریافتی از آن نداشتند، که اکنون طباطبایی با نگاه از بیرون و تجدد به بررسی آن می‌پردازد؟ یا اصلاً پیشرفت و شکوفایی بوده‌است که دچار زوال شده‌باشد؟ یا ما صرفاً با توجه به مقایسه عقب ماندگی جوامع خودی در مقایسه با پیشرفت جوامع غربی، دچار انحطاط هستیم و مولفه‌های انحطاطی که ذکر می‌کنیم همیشه بوده‌است؟ جواب طباطبایی معلوم است وی با قالب کردن مفاهیم مدرن بر گذشتۀ ایران، مفاهیمی چون ملت و هویت ملی و پلورالیسم(کثرت در وحدت) و....معتقد به وجود دوران شکوفایی در ایران باستان، که با حمله ترک و مغول و عرب، دچار زوال اندیشه و لاجرم انحطاط شده‌است. جالب توجه است که نظریات وی در مورد شکوفایی باستان و انحطاط اکنون، برگرفته از ایران شناسان غربی قدیم و جدید است. که ریشه نظریات غربی در مورد ایران‌باستان، نه از مشاهده، بلکه از کتیبه‌ها و نوشته‌های خود شاهان ایران باستان است در حالی که در مورد صفویان، به مشاهدۀ مستقیم پرداخته‌اند. بنابراین، قبل از نقد خود نظریات طباطبایی، می‌بایست به نقد نظریات ایران‌شناسان پرداخت که پایه و اساس نظریات طباطبایی – که در ادامه به آن اشاره می‌کنیم- بر آن استوار است، که تا چه حد شایستگی استناد دارند؟

طباطبایی انحطاط صفویان و شکوفایی باستان را از دیدگاه غربیها اخذ کرده‌است: «سفرنامه نویسان اروپایی از سویی، نظام شیوۀ فرمانروایی باستانی ایران را از دیدگاه نوشته‌های فیلسوفان وتاریخ نویسان یونانی بررسی می کردند...که حکومتی قانونی و برای تامین مصالح مردم بود». همچنین، وی به رساله تربیت کوروش اثر گزنفون استناد می‌کند که «مادر کوروش فرمانروایی مادها را خودکامه، اما در پارس دادگری و قانون حاکم بوده‌است(۱۷۷) و از قول ولتر از حقوق بشر و قانون بشریت در ایران باستان می‌گوید(۴۶۹). طباطبایی با نقل قول از گزنفون و افلاطون و هرودت، حکومت شاهی ایران باستان را قانونی، و مبتنی بر مصالح مردم، و از قول ایران شناسان غربی مدرن، حکومت دوران صفوی را خودکامه می‌داند(۱۷۷). « سفرنامه‌نویسان متجدد غربی، نظام شیوۀ فرمانروایی صفویان را استبداد و انحطاط می‌دانند»(همان). وی با گرته‌برداری از منابع غربی، از یک سو، ایران باستان را متأثر از مورخان باستان یونانی، چون هرودت و گزنفون، مکان شکوفایی و قانون و حقوق بشر می‌داند و از سوی دیگر، صفویان را متأثر از سفرنامه‌نویسانی چون شاردن و کروسینسکی، استبداد و انحطاط توصیف می‌کند. «پژوهش‌های وی- به مناسبتی دیگری گفته است- در بارۀ اندیشه ایرانی، در حوزۀ پژوهش‌های غربی قرار می‌گیرد»(طباطبایی،

۱۳۸۴: ۳۹). حال ببینیم تفاوت توصیف مورخان باستانی غربی/یونانی، از ایران باستان، با توصیف سفرنامه‌نویسان معاصر غربی/اروپایی، از صفویان، واقعاً ریشه در واقعیت ایران و تغییر نظام آن از قانون به بی‌قانونی است، یا ایران و نظام فرمانروایی آن هیچ تغییر ساختاری نکرده‌است و راویان و منبع توصیف آنان تغییر کرده‌است؟ فرضیه این بخش این است که مورخان باستان، هرودت و گزنفون که معاصرانی چون ولتر و... توصیفات خود از هخامنشیان، که آن را نماد قانون و حقوق‌بشر خواندند، را از آنان گرفته‌اند، از نزدیک هیچ آشنایی با نظام فرمانروایی ایرانی نداشتند و منبع تاریخ آنان اطلاعات شفاهی خود پارسیان و از زاویهٔ حب و بغض فاتحان پارسی بود، اما سفرنامه‌نویسان معاصر چون شاردن و کروسینسکی که صفویان را برخلاف هخامنشیان نماد انحطاط و استبداد و بی‌قانونی معرفی کردند، خود از نزدیک شاهد نظام فرمانروایی، و به طور عینی در ایران حضور داشته و توصیفات و مشاهدات خود را وصف کرده‌اند. اکنون به اثبات آن بپردازیم:

هرودت و گزنفون چندین سال بعد از بنیادگذاری امپراطوری هخامنشیان توسط کوروش و داریوش، به ثبت تاریخ پرداختند. سایر فلاسفه‌ای چون افلاطون قدیم و ولتر جدید نیز، دانسته‌های خود، در مورد ایران را از آنان گرفتند. اما منابعی که هرودت و گزنفون از آن بهره بردند چه بود؟ داستان قانون‌مداری و حقوق بشری کوروش و داریوش از کجا نشئت گرفته‌است؟

این داستان، ریشه در اسطوره‌های ایرانی شاه‌پرستی(اندیشهٔ ایرانشهری) دارد که اولین بار ابوالمورخین هرودت به آن جنبه علمی/تاریخی داد. « منبع اطلاعات هرودت در مورد تاریخ ایران و ماد، خود ایرانیان، مانند نوادگان هفت اَشرافی متحد داریوش و ضد گئومات، و یا ایرانی دوستانی چون نوادگان هارپاگ بوده‌اند(علی اف ، ۱۳۸۸ ، ۲۹.کوک، کمبریج ، ۱۳۸۷ ، ۲۳۰-۲۴۰.راینهارت: ۲۴۰). هرودت خود نیز به برگیری اطلاعات از ایرانیان معترف است:«در این باب(داستان کوروش) من از آن دسته از نویسندگان ایرانی پیروی خواهم کرد که نظرشان تجلیل فتوحات کوروش نیست بلکه حقیقت مطلق را بیان کرده‌اند»(هرودت ، ۱۳۸۷، ۷۶). «بیچاره ابوالمورخین فکر کرده‌است از میان نظریات، نظریه‌ای که حقیقت مطلق دارد، را بیان کرده‌است درحالی که وی هیچگاه واقعیات تاریخی را بیان نکرده، افسانه کیانیان را نقل کرده و افسانه را به شکل تاریخ در آورده‌است»(هرتسفلد، بی‌تا، ۴۶. صفا، ۱۳۸۴، ۳۹). غافل از آنکه روایتی که او به عقل نزدیکتر دانسته، بازمانده اساطیر ایرانی است که از پارسیان شنیده‌است (صفا، همان، ۴۰). «اسطوره نیز ایدئولوژی(معنا در خدمت قدرت) جوامع پیشا صنعتی هستند، یا ایدئولوزی، اساطیر جوامع صنعتی. »(ایگلتون ، ۱۳۸۱: ۲۸۷). بسیاری از توهماتی که در مورد قانون‌مداری و شکوفایی ایران باستان بر سر زبانها افتاده‌است، برگرفته از هرودت است و تطبیق متن هرودت با کتیبه‌های شاهنشاهان را دال بر صحت متن هرودت دانسته‌اند. « همگرایی کلی (متن)هرودت و داریوش (نبشته داریوش در کتیبه بیستون) سبب اطمینان نیست متن بیستون در تمام ایالات منتشر شد آیا هرودت به آن مراجعه کرده‌است؟»(بریان ، ۱۳۸۰ ۱۵۳). داریوش که به یاری زبآن‌های اصلی امپراطوری، فعالیت دامنه دار تبلیغاتی را آغاز نموده بود، کتیبه را به زبان های دیگر ترجمه کرد و به زبان یونانی در میان اهالی یونان انتشار داد (داندامایف ، ۱۳۸۶: ۱۸۳). هرودت هم از ترجمه‌های کتیبه در یونان استفاده کرده‌است. حتی رالین‌سن می‌گوید: بعضی از نکات هرودت، حاوی ترجمه تحت الفظی کتیبه است –از یک مادر و پدر...-.. ..... تحت تاثیر روایت کتیبه، سمردیس را مغ ذکر کرده‌است (همان:۱۸۶).

کوورش نامه گزنفون نیز که کوروش را چون یک الگوی آرمانی شهریاری بالا کشیده‌است، براساس اتفاق نظر مورخین، نه تاریخ، بلکه داستان‌سرایی و یاوه‌گویی است(ویسهوفر ، ۱۳۷۷ :۷۱. دیاکونوف ، ۱۳۸۸، ۴۹.علی اف ، ۱۳۸۸ :۳۴.شهبازی، ۱۳۵۰، ۱۰۰.). گزنفون از شاگردان سقراط، و سقراط از بزرگترین دشمنان دموکراسی و برابری انسانها بود. «در واقع کل مخالفان دموکراسی در یونان شیفته ی کوروش بودند»(کخ ، بی تا:۲۹).

باری، کارکردی که امروزه ایدئولوژی، به مفهوم، «معنا در خدمت قدرت» در توجیه نظم موجود دارد را، اسطوره در جوامع پیشا صنعتی داشته است که مورخان یونانی به اساطیر شاه‌پرستی پارسی، که شاه و قوم فاتح پارس

را نماینده تمامی خوبیها و مخالفان سیاسی را نماینده تمامی بدیها(همانند تبلیغات سیاسی امروز) می پنداشتند، مُهر علمی زده و در حاکمیت حقیقت تاریخ، ماندگار کردند. بنابراین، شخصیتی که از کوروش و داریوش نمایانده شده‌است، نه از یک دید علمی/عینی و بی طرفانه، بلکه رونوشتی از اساطیر و ذهنیت شاه‌پرستی خود ایرانیان، یا به قول خود طباطبایی که به مناسبت دیگری گفته است، «به دست منشیان درباری تدوین و از صافی نظر رسمی دربار گذشته است». «داستانهای رفتار مهربانانه کوروش با پادشاهان مغلوب...تنها تبلیغاتی است که در افسانه ها باقی مانده‌است...»(اسمیت به نقل از مالوان، کمبریج ، ۱۳۸۷، ۴۹۲). «بر اساس متون وقایعنامه، استوانه کوروش، تورات و منابع یونانی، از کوروش شخصیتی مقدس ساخته شده‌است که مقامی رهابخش و با رضایت خود مردم کشورگشایی کرده‌است که ظن برانگیز است، چرا که با تبلیغات پارسی ها از کوروش تطبیق دارد»(بریان ، ۱۳۸۳، ۶۲-۶۲). تفاوت تصویری که در نیکی کوروش و دیوانگی کمبوجیه وجود دارد برگرفته از روایت خود اشراف پارسی است.«تضاد میان شخصیت کوروش و کمبوجیه، بازتاب روایت سنتی رسمی پارسی است»(داندامایف، ۱۳۸۱: ۱۳۹).«اخبار هرودت که کامرون در توصیف نیکی کوروش و زنر در توصیف دیوانگی کمبوجیه بیان کرده‌اند نیز، از منبع اخبار ایرانی است(داماندایف، ۱۳۸۶ ، ۲۲۷). این منبع اخبار ایرانی، همان اشراف بودند(داماندایف، همان،) که سیاستهای کمبوجیه برخلاف کوروش، در جهت منافع غارتگری آنان نبود، بلکه با پایان فتوحات و قطع خون غنایم، کمبوجیه در صدد محدود کردن قدرت اشراف در جهت تمرکز قدرت بود. به همین‌دلیل اشراف پارسی، که منبع اطلاعات هرودت بودند، کمبوجیه را در مقابل کوروش، که سیل غنایم را با تاراج سرزمینهای تسخیر شده به سوی اشراف روانه می کرد، دیوانه و خشن توصیف کردند. هرودت اطلاعات خود را از زوپیروس برگرفته که سمبل اشرافیت پارسی است اشرافیتی که اقدامات کموجیه را درجهت سازماندهی یک دولت مرکزی نیرومند منافی مناسبات عشیره‌ای خود یافته بود و آن‌ها را جنایات می دانست(داندامایف، ۱۳۸۱: ۱۴۱)

طبیعی است که نگاه حب و بغض ایرانیان، مانند تمامی حاکمان قدرت، خود را نماینده خیر و خوبی و دیگران را نماینده شر و زشتی توصیف می‌کنند. چون قدرت حاکم، متنها (کتیبه‌ها و...) را تولید کرده‌است و معنای متنها نه در خود متن، بلکه در بیرون متن و بافت سیاسی/اجتماعی حاکم است. همانند نظام حاکم امروزی ایران، کل مخافان نظام، حتی اگر در پی آزادی، دموکراسی و حقوق بشر باشند را، فتنه، عامل امپریالیسم و دروغگو توصیف می‌کنند. شاهان باستانی ایران نیز، واژه‌های دروغ، شَّر و... را نسبت به مخالفان سیاسی و مفاهیم راستی، خیر و نیکی را به خود نسبت داده‌اند و چون قوم حاکم بودند و انحصار تبلیغات(کتیبه و اسناد دولتی)را در دست داشتند، دیدگاه خود را در حاکمیت حقیقت ماندگار کردند. اگر حکومت ایران امروزی نیز، –که قطعا از دید طباطبایی تداوم انحطاط و گسست از شاهی ارمانی ایران باستان است- نه از زاویه دید تاریخ نویسان و دیدگاه‌های بیرون از قدرت، بلکه از زاویه حب و بغض خود حاکمان و اسناد دولتی بررسی شود، بهترین دموکراسی دنیا و عدلانه‌ترین نظام دنیا است. اگر صفویان را نیز نه از دیدگاه مستشرقان، بلکه همانند هخامنشیان، از زاویه اسناد دولتی خود آنان، بررسی کنیم، بی‌شک از دیدگاه خود آنان، شاهان صفوی نمادی از عدالت، مرشدکامل و پدری مهربان هستند.

طباطبایی، همان‌طور که اشاره کردیم، دیدگاه خود در بارهٔ ایران باستان، را از ایران‌شناسان غربی و نظریهٔ انحطاط صفویان را نیز از مستشرقان و ایران‌شناسان غربی استنباط می‌کند. چطور ایران باستان دوران شکوفایی و حقوق بشر، اما دوران صفویان و معاصر از نگاه همان غربیان، دوران انحطاط و خودکامگی و بی قانونی تفسیر می‌شود؟ همان‌طور که قبلاً گفتیم، مورخان یونانی چندین سال بعد، از راه اطلاعات شفاهی که از خود پارسها برداشتند و از دیدگاه حب و بغض خود آنان، به نگارش تاریخ پرداختند. مورخانی که از نزدیک تحولات را مشاهده نکرده بودند. تنها مورخی که سالها در دربار هخامنشیان زیسته بود، کتسیاس پزشک دربار بود که متاسفانه اصل کتابهای وی باقی نمانده‌است اما حداقلی که از طریق سایر منابع از روایات کتسیاس که نیکلای دمشقی و... نیز آن را تایید کرده‌اند، باقی مانده‌است صددرصد با روایت گزنفون و هرودت در تقابل است. مثلا وی برخلاف گزنفون - که نوشته است: استیاگ به دلخواه، دخترش و خاک ماد را به کوروش بخشید- و هرودت – که فتح ماد را خواسته خود مادها دانسته است- می نویسد که کوروش پس از فتح و غارت ماد، با کشتن داماد آستیاگ، شوهر آموتیس، و شکنجه

آستیاگ، دختر وی را به زور تسخیر کرد (کتسیاس به نقل از بریان، همان، ۸۰). «هرودت فتح ماد را خواسته خود مادها دانسته و مسئله را ساده‌کرده در حالی که در متون بابلی، نبرد نهایی و تصرف اکباتان آخرین پرده تخاصمی اشکار بود که حداقل سه سال به طول انجامید. نویسندگان باستان چون کتسیاس، یوستینوس، نیکلای دمشقی و پولیانوس نبرد سختی بین ماد و کوروش را توصیف کرده‌اند... پولیانوس : کوروش سه بار با ماد جنگید و هر سه بار شکست خورد »(بریان، همان۴۹). تصرف ماد به‌دست پارس همان‌طور که بسیاری مورخان نیز اشاره کرده‌اند، نه تغییر صلح‌آمیز حاکمیت، بلکه به معنای واقعی کلمه فتح و اِستیلای آن بود (علی اف، ۱۳۸۸، ۴۱۵. یونگ، ۱۳۸۵، ۳۰. شاندور، ۱۳۷۵، ۸۲).

مورخان و ایران‌شناسان معاصری چون شاردن و کروسینسکی و.. ، که از انحطاط و بی قانونی ایران زمان صفویان سخن گفته‌اند، برخلاف هرودت، همانند کتسیاس، از نزدیک به ایران سفر کرده و شاهد تحولات و خودکامگی ایران بوده‌اند. مثلاً کشت و کشتار سنیها توسط شاه اسماعیل و سیاستهای خشن مذهبی صفویان را، هیچ مورخ درباری و نوشتهٔ دیوانی/دولتی صفوی، به آن اشاره نکرده‌است بلکه مستشرقان ونیزی آن را روایت کرده‌اند (طاهری، ۱۳۸۰، ۱۸۲). چون نوشته‌های دیوانی/اداری، همانند کتیبه‌های باستانی، از نگاه خود حاکمان نگاشته شده‌است. بنابراین، کوروش هیچ تفاوتی با تیمور لنگ، نادرشاه، شاه اسماعیل و... ندارد. «از روزی که به شاهی رسید تا پایان عمر، مشغول لشکرکشی و تصرف و دست اندازی به سرزمینهای دیگر بود»(هینتس، ۱۳۸۶: ۳۰۰). تفاوت کوروش با نادر و شاه عباس، این است که در دورهٔ صفویان، مورخانی به غیر از مورخان درباری بودند، که واقعیات را به نگارش در آورند، اما در زمان کوروش، واقعیات تاریخی از زبان خود شاهان و کتیبه‌های آنان به یادگار مانده‌است. که قطعاً دلبخواهی و نیک جلوه دادن خود، و اهریمن دانستن دیگران بوده‌است. در دورهٔ کوروش، نه مستشرقی مانند شاردن و... بود، نه ارتباطات ماهواره‌ای امروز، که خارج از نگاشته شاهان، واقعیات را به نگارش در آورد. به همین‌دلیل کوروش نمادی از حقوق بشر می‌شود و صفویان انحطاط و پستی.

برای مثال: در اساطیر ساسانی نیز رفتارهای سخت شاهان ساسانی، نسبت به مخالفان، به رفتار ملایم تعبیر، که مخالفان، خود سلطهٔ پارسیان را پذیرفته‌اند. مثلاً در اساطیر ایرانی، شاپور اول، بزانوش سردار رومی را مانند یک دوست همه‌جا می‌برد(مقایسه شود با اسطوره دوستی کوروش با شاهان سرزمینهای تسخیر شده)، یا مالکه دختر طایر، شاه یمن، با رضایت خود، با شاپور دوم ازدواج می‌کند(مقایسه با ازدواج دختر آستیاگ با کوروش) و از راه وطن پرستی، قلعه الحضر را تسلیم می‌کند. اما طبق آگاهی تاریخی که در دست است و مورخان هم‌زمان رومی/یونانی به آن اشاره کرده‌اند، شاپور اول، بزانوش را با خشونت تمام می‌کشد، و با جنگ و درگیری زیاد، قلعه الحضر را تصرف و مالکه را به زور به همسری بر می‌گزیند(پیرنیا، ۱۳۸۳، ۷۱). اگراز زاویه اسناد دولتی و تبلیغات سیاسی صفوی به تاریخ می نگریستم، قطعاً شخصیت شاه اسماعیل و عباس، نماد بهتری از حقوق بشر می‌شد چون نه تنها مشروعیت شاهی‌آرمانی ایرانی را داشتند بلکه مشروعیت فقهی علمای شیعه و مرشد کامل صفویان نیز بودند. «در نظریه سلطنت مطلقه دوره صفوی، پادشاه دارای همه صفات خداوند است او مانند خدا بی تعیّن و در عین حال جمیع اضداد است....پادشاه جامع و حمیع صفات الهی و نمونه انسان کامل است»(طباطبایی، ۳۱۶-۳۱۷). کسی نیست بپرسد جناب طباطبایی این توصیف از شاهان صفویه، شما را به یاد توصیفات اساطیر باستان، از کوروش و داریوش، که هرودت و گزنفون ناخواسته به آن مهر علمی زدند، نمی‌اندازد؟ این توصیف و توصیفات بسیار دیگری که از زبان علما و درباریان، در وصف نیکی و جنت‌مکانی شاهان صفوی بیان شده‌است، همانند همان نیکی و قانون‌مداری شاهان ایران باستان است که توسط مغان –روحانیان باستان- ثبت و توسط مورخان یونانی به خورد تاریخ داده شد. کاتبان اساطیر – به قول طباطبایی اندیشهٔ ایرانشهری- ایران باستان، به قول پیرنیا مغان بوده‌اند که همانند علما و قزلباشهای صفوی، به مدح و ستایش شاهان و اربابان خود می‌پرداختند. با این تفاوت که توصیف مغان، تنها توصیف از شاهان ایران باستان، اما مستشرقان و مورخان غیردرباری در دورهٔ صفویان، نکاتی خارج از ستایش روحانیون درباری، نقل کرده‌اند.

از دیگر ایده‌های طباطبایی: «ایران زمین یا ایران بزرگ کشوری با اقوام گوناگون بود که در آن، برابر اصول اندیشهٔ ایرانشهری، «شخصِ» شاه، خدای بر روی زمین، سبب‌ساز وحدتِ در عینِ کثرت آن اقوام بود و بدین سان، شاه، اگر نه یگانه نهاد، اما لاجرم، استوارترین نهاد این نظام به شمار می آمد....در کنار این نهاد، عوامل وحدت بخش دیگری چون فرهنگ ایرانی....توانست تداوم تاریخی، آیینی و فکری ایرانیان را در گذر سده‌های طولانی تضمین کند. فرهنگ ایرانی که اندیشهٔ ایرانشهری در کانون آن قرار داشت و در دورهٔ اسلامی با شعر و ادب فارسی در آمیخت، در کنار نهاد شاهی دومین ستون بقای ایران زمین به شمار می آمد....**فرهنگ ایران زمین مشروعیت یابی نهاد شاهی را نیز امکان‌پذیر** می‌کرد(طباطبایی، ۱۳۸۰ : ۱۱۵-۱۱۶).

این‌که می نویسد فرهنگ ایرانی مشروعیت یابی نهاد شاهی را امکان‌پذیر ساخت، درست است. کل فرهنگ و اندیشه ایرانشهری، در خدمت قدرت وایدئولوژی مشروعیت بخش شاهنشاهی پارسی بوده‌است. به همین‌دلیل ما فرهنگ ایرانی را نه فرهنگ مردمی، بلکه همان اسطوره‌های شاه‌پرستی قوم‌پارسی می نامیم. اما این‌که می‌گوید: ایران‌زمین کشوری با اقوام گوناگون با سهم مساوی در قدرت و شاهنشاهی نماینده همه اقوام بوده‌است، بی‌پایه و اساس است. شاهنشاهی/امپراتوری، ابزار یا بازتولید کنندهٔ قدرت سیاسی قوم پارس برای سلطه بر سایر اقوام و حفظ متصرفات پارسها بوده‌است. مورد سوم هم که، شعر و ادب پارسی را تداوم یا احیای ایرانشهری می‌داند، هم درست است هم نادرست. نادرست از این جهت که شعر و ادب پارسی، نه نمایندهٔ همه اقوام و فرهنگ آنان است و نه تداوم تکثر همه اقوام، بلکه از این نظر درست است که، همانند شاهنشاهی/امپراتوری، نه نمایندهٔ همه اقوام، بلکه نماینده و ستایشگر سلطه قومی پارس بر دیگر اقوام بوده‌است، شعر و ادب پارسی نیز، تداوم پارس‌گرایی و شاهنشاهی پارسی بوده‌است. احیای اندیشهٔ ایرانشهری، همزمان شد با، احیای زبان پارسی، اساساًبا احیای زبان فارسی، اندیشهٔ ایرانشهری احیاء شد. که هردو نتیجه احیای قدرت پارسیان در قالب سامانیان و... بود. چون همان‌طور که ایشان اشاره می‌کند فرهنگ ایرانی مشروعیت دهندهٔ نهاد شاهی(سلطه) است حامل اندیشه ایرانشهری هم زبان پارسی است، بنابراین، زبان پارسی هم، همانند اندیشهٔ ایرانشهری(اساطیر شاه‌پرستی)، مشروعیت دهنده قدرت و سلطه قومی پارس، در قالب نظم شاهنشاهی است. چون شعر فارسی در ذات خود، مدح و ستایش است و احیای سلسله‌های ایرانی/پارسی(سامانیان و..) با مداحان درباری چون رودکی و دقیقی و...، همزمان شد با احیای شعر و ادب پارسی، که حامل خاطره‌های اندیشهٔ ایرانشهری(اسطوره شاه‌پرستی) بود. بنابراین، شاهنشاهی/امپراتوری، فرهنگ و اندیشهٔ ایرانشهری/اساطیر شاه‌پرستی، و زبان فارسی/مدح شاهانه، در پیوند باهم نه نمایندهٔ همهٔ اقوام، یا به قول طباطبایی تداوم وحدت در کثرت، بلکه ابزار سلطهٔ قوم‌پارس و تداوم سلطهٔ واحد(قوم‌پارس) بر کثرت(دیگر اقوام) بوده‌است که در ادامه با تفصیل بیشتری اشاره خواهد شد:

قبل از هرچیز باید اشاره‌کنم که واژهٔ ایران‌زمین(ایران‌ویج)، نه سرزمینی از قبل موجود که قومیتهای متکثری در آن زیست کرده‌باشند، بلکه مفهومی تخیلی، رویایی و یا «مفهومی مذهبی در مزداپرستی بوده‌است»(Gnoli,1993)، که قبل از مهاجرت/یورش ایرانیان(پارس/پارت)، به سرزمین ماد، که بعداً با سلطهٔ پارسها، ایران نامیده شد، بوده‌است. ایران اصطلاح کلی برای توصیف تمامی اقوام از شرق تا غرب ایران نیست بلکه ارض موعود یا بهشت گمشدهٔ پارسها/پارتها بوده‌است که، هرکجا را تصرف می‌کردند، ایران می نامیدند. ابتدا جنوب روسیه سپس خوارزم و افغانستان، زمانی هم بابل و سپس فلاتی که امروز ایران نامیده می‌شود[۱](گرنت در کرتیس، ۱۳۹۰: ۴۷. نیولی، ۱۳۸۱: ۱۸۵. پورداوود یسنا ج ۱، ۳۸. کریستن سن، ۱۳۴۳: ۸۴گیمن ، ۱۳۷۸: ۱۱. زرین کوب، ۱۳۶۸: ۳۲). این مفهوم در دورهٔ هخامنشیان کاربرد زیادی ندارد «اساساًدر کتیبه‌ها به‌جای واژه‌ایران، بیشتر بر روی واژه پارس تاکید دارند برای این‌که خود را در مقابل مادها تعریف می‌کرده‌اند»(ویسهوفر، ۱۳۷۷، ۱۳). مفهوم آریا/ایران، در ایران باستان از یک سو، معنی نژاده و اصیل‌زاده، یعنی خطاب به طبقات بالا -اشراف و روحانیون و شاهزادگان - بکار می‌رفت (بریان ، ۱۳۸۰: ۲۸۷). از سویی دیگر، به معنای خونی، قومی آن تاکید دارد «این اصطلاح را نیز درمقابل اهالی بومی، که پارسها ممالک آن‌ها را تصرف کرده بودند و به آن‌ها به حالت تحقیر می نگریستند، به‌کار می‌بردند»(گورلیتس ، ۱۳۱۲: ۳). که در هردو صورت، طبقات بالا و قوم مهاجر، یک قوم(پارس) بود. چون در

امپراتوری جدید، طبقات بالا همان قوم پارس مهاجر بودند، که سرزمین بومیها را(مادها و..)، تسخیر کردند. در نتیجهٔ فتح سرزمین بومیان، نهاد امپراتوری را برای حفظ متصرفات و جلوگیری از شورش بومیان/مادها، تشکیل که قوم مهاجِمِ پارس، در رأس امپراتوری، به طبقهٔ برتر، و طبقات پایین هم همان اقوام مغلوب بودند. حاملان آن(مفهوم ایران) هم قوم پارسها بودند. تفاوت پارس و پارت، حاصل تفاوت لهجهٔ س و ت است و هردو نام یک قوم است....»(فرای، ۱۳۴۴: ۷۹). هردو نیز به معنی کناره و مرز است که از طرف مادها به مهاجران آریایی(پارس/پارت)، که تدریجاً به مرزهای آنان حمله ور می شدند، قالب شد(دیاکونوف، ۱۳۸۸: ۲۴۳). اسم پارت در زبان قدیم همان پرثو(پارس) بود(فرای، ۱۳۶۸: ۲۹۸). این واژه اسم جنسی است که از طرف قوم خانه‌نشین به همه اقوام چادرنشین و سواره‌ای که متناوباً به شرق ایران هجوم می بردند، اطلاق می‌شد(شجاع‌وند، ۱۳۸۹، ش۲۳: ۱۴۵). همین هجوم‌آورندگان که به مرزهای ماد رسیده بودند، با شکست نظامی مادها، سرزمین آن را تصرف و آن را ارض موعود خود، ایران‌زمین نام نهادند. علم تاریخ‌نگاری هم(هرودت و..) همزمان با سلطه و حاکمیت پارسها، بر این سرزمین ظهور و اطلاعات خود را از آنان گرفتند. به همین‌دلیل سرزمینی که زمانی ماد بزرگ و ماد کوچک نامیده می‌شد، در علم تاریخ نگاری مطابق با خود اساطیر ایرانی و اطلاعات شفاهی که مورخان یونانی از خود پارسها گرفتند، ایران زمین نامیده شد[۲]. بنابراین، ایران‌زمین، نه حامل سرزمین چندقومیتی(وحدت‌درکثرت)، بلکه حامل آن قوم‌پارس هستند که سرزمینهای اقوام غیرفارس را، تسخیر و مُلک شخصی خود کردند.

اکنون به این ادعای بزرگ بی سند بپردازیم که «شاهنشاهی سبب ساز وحدت در عین کثرت است» و« چیره شدن پارسیان بر اقوام گوناگون با احترام به ویژگی‌های آنان توام بوده»، «.با فرمانروایی دادگرانه تعادل ناپایدار آن اقوام را به پایداری ملت تبدیل کرد....اگر چه به سرکوبی شورشیان می پرداخت، اما این سرکوبی به نفع برتری قومی بر اقوام دیگر نبود، بلکه برای حفظ تعادل میان اقوام بود». برخلاف نظر طباطبایی، نهاد شاهنشاهی و دولت ایرانی از برای حفظ سلطه پارسها بر سایر اقوام ایجاد شد و نهاد شاهنشاهی همچون مفهوم ایران ویچ نه برابری اقوام، بلکه در انحصار سلطه قوم پارس بر سایر اقوام بود و نه تعادل میان اقوام، بلکه سلطه یک قوم بر دیگران بوده‌است و سرکوبی شورشیان دقیقاً به دلیل حفظ سلطهٔ قومی پارس بوده‌است :

پارسیان شاخه‌ای از اتحادیه ماساژتها، پارتها و خوارزمیان بودند که به جنوب(که آن را پارس نامیدند) رفتند(فرای، ۱۳۴۴: ۷۹). در نزدیکی بیشتر پارسها به مرکز مادها، آنان که بیابانگردانی بی همه‌چیز و به قول کتسیاس بزچران بودند در عطش ثروتهای مادها می‌سوختند.«علت اصلی شورش پارسیان بر ضد مادها و طمع اصلی کوروش برای تصرف ماد؛ ظاهراً این بود که پارسها در عطش ثروت ماد می سوختند»(هرودت، ۱۳۸۷: ۹۹-۱۰۰. بریان، ۱۳۸۰، ۲۳)[۳]. پس از سه سال جنگ و ستیز که کوروش موفق به شکست آستیاگ و مادها گردید کوروش اکباتان را غارت و تمامی ثروتهای آن را به پاسارگاد انتقاد داد(گرشویچ، همان، ۶۴۴. دیاکونوف، ۱۳۸۸: ۳۹۰). یعنی دولت ایرانی اساسأبر مبنای الگوی فتح سرزمین ماد و عطش ثروتهای مادی شکل گرفت. سپس برای حفظ متصرفات خویش و تداوم غارتها، نهاد سلسله‌مراتبی امپراتوری را که قوم غالب پارس، در رأس آن و اقوام مغلوب در پایین آن قرار داشتند، تشکیل و خشونت قومی خود را در آن نهادینه کردند. «در امپراطوری جدید. ...(پارسی) دولت جدید به لحاظ قومی و اجتماعی گروه برتر جدید حضور داشتند و شخصیتهای برجستهٔ محلی فقط دستیار این گروه بودند. ما این گروه را قوم-طبقه مسلط می‌نامیم و بیشترین اعضای این قوم-طبقه را نمایندگان خاندان‌های اشراف پارسی تشکیل می‌دادند. حتی قضات سلطنتی هم پارسی بودند»(بریان، همان، ۱۲۶-۱۲۷. یونگ، ۱۳۸۵: ۱۰۵. کوک، گرشویچ، ، ۱۳۸۷، ۲۳۲). برخلاف طباطبایی که سرکوب شورشیان را نه به نفع برتری قومی، بلکه در راه تعادل قومی می‌داند، «هدف کل سنگنبشه های داریوش بازآوردن قدرت شاهی به خاندان هخامنشی و قوم پارسی و پاس داشتن تخمه و اموال پارسیان است[۴] (شهبازی، ۱۳۵۰: ۲۲). «داریوش شاه می‌گوید: این شهریاری که گئوماتا مغ از کمبوجیه گرفته بود این شهریاری از مدتها پیش از آن خاندان ما بود»(DB,1,43-48). «کسی که می‌کوشید به خاندان من نیکی کند پاداش دادم و کسی را که زیان رسانید من تنبیه کردم»(DB,4,61 -67). داریوش:«چند بودند اقوامی‌که داریوش شاه بر آنان فرمان می‌راند»«خواهی دانست نیزه جنگجوری پارسی به دور دست رسیده‌است....».(بریان،

۱۳۸۰: ۲۷۲).«بنابراین، داریوش نه قصد بزرگداشت وحدت سیاسی ایران را داشته، نه تاکید بر وجود حوزه تسلط مشترک پارسی –مادی را. وقتی پارس در فهرستها قید می‌سود همیشه در رأس است....شاهنشاهی، همان پارس است..»(همان.۲۷۸). کمبوجیه بعد از شورش گئوماته مادی، متشخص‌ترینها را بر بالین خود احضارکرد تا آن‌ها را وادارد که به مادها اجازه دستیابی به برتری دوباره را ندهند(بریان، همان، ۱۲۶) خطاب به آنان گفت: چه با نیرنگ و چه با خشونت، قدرت را از مادها پس گرفته و به پارسها، مخصوصا تبار هخامنش برگردانند...دولت اجدادی خود را استرداد کنید(هرودت، ۱۳۶۸: ۲۱۱). باری، پارسها در رأس نهاد سلسله‌مراتبی امپراتوری و مادها به بردگان آن، یعنی کُرد تبدیل شدند. همان‌طور که واژه پارس از جانب ما/مادها، به قوم وحشی مهاجم، به عنوان دنده و کناره داده شد، واژه کُرد هم از جانب پارسهای حاکم به مادها، به معنی برده قالب شد[5]. چون بعد از حاکمیت پارسها/هخامنشیان، مادها به برده تبدیل شدند. بنابراین، برخلاف نظر طباطبایی، شاهنشاهی نه نماد وحدت‌درکثرت، بلکه نماد سلطهٔ واحد(قوم پارس) بر کثرت(مادها و..)بود. اکنون به مورد سوم یعنی زبان پارسی بپردازیم:

طباطبایی می‌نویسد« با زوال اندیشه سیاسی ایرانشهری، شعر و ادب(زبان فارسی) به شالوده وحدت و تداوم ایران تبدیل شد.... اندیشهٔ ایرانشهری در شعر، ادب و عرفان ایرانی تجدید شد» این‌که اندیشهٔ ایرانشهری(اسطوره‌های شاه‌پرستی) بازتولید شد، درست است. اما این اندیشه محدود به قوم پارس و پارسیان حامل آن هستند که، همزمان با احیای قدرت پارسیان در شرق ایران، اندیشهٔ ایرانشهری و زبان فارسی به عنوان حامل آن، بازتولید شدند:

دهقانان/پارسیان به قول کچویان، بعد از زوال ساسانیان، در نتیجهٔ حملهٔ اعراب، از پارس به شرق ایران مهاجرت و در زیر سایه طاهریان و سامانیان، فرصت ظهور دوباره‌ای یافتند و با دست‌یابی به قدرت، از برای مشروعیت بخشی به خود، خدای‌نامه را تحت عنوان شاهنامه، احیاء کردند. همان پارسیان، خدای‌نامه را در دوران قدرت خود در ساسانیان نگاشته بودند. احیاء حاکمیت پارسها در شرق، همزمان شد با احیاء فرهنگ و اندیشه ایرانشهری(خدای‌نامه)، که همان اندیشه و اسطوره شاه‌پرستی و عدالت سلسله مراتبی بود که، حاکمیت قوم برتر پارسی را در ساسانیان حفظ کرده‌بود و، در قالب شاهنامه بازتولید شد. یعنی همان قوم حاکم پارسی ساسانیان که در اوج قدرت، خدای‌نامه را نگاشته بودند، در مهاجرت به شرق ایران، و قدرت‌یابی دوباره، تحت عنوان شاهنامه، خدای‌نامه را احیا کردند. به این دلیل تاریخ شاهان ایرانی تحت عنوان «خدای نامه»، تدوین گشت که، حاکمیت شاه، نمونه زمینی حاکمیت مطلق خدا/اهورامزدا، در آسمان است. پس اگر الگوی فرمانروایی شاهان هخامنشی/ساسانی، بر طرح الگوی سلطنت اهورایی استوار و توجیه پذیر شده، ایین رفتار مردم با شاه نیز، ایین حضور در برابر خدا است.(قاضی مرادی، ۱۳۸۹، ۷۲). به همین‌دلیل در امدن شاه همه باید به نیایش به خاک افتند، چون شاه به معنای حقیقی یزدانی است(اومستد، ۱۳۸۴، ۳۸۵).« ایرانیان باستان و مورخان اسلامی نیز تنها سرگذشت پادشاهان را روایت می‌کردند از اینجاست که کتابهای تاریخی (را) خداینامه یا شاهنامه مینامیدند»(کسروی، ۱۳۷۷، ۱۰). که صرفاً به سرگذشت شاهان و کشورگشاییهای امپراطوریان می‌پرداختند. واژه خدا در دوره میانه اسلامی‌که کاربرد ان برای غیر خدا، شرک محسوب می‌شد به شاه مبدل شد. خدای‌نامه به شاهنامه. از آن جهت که از مشتبه شدن واژه خدا به معنای پادشاه پرهیز و جلوگیری شود(باقری، ۱۳۷۸: ۱۶۵). سیرالملوک هم معادل عربی شاهنامه است(کاتوزیان، ۱۳۷۹: ۱۲). بنابراین، آنچه تحت عنوان فرهنگ ایران‌زمین و هویت‌ملی نام می‌برند، اندیشهٔ ایرانشهری، همان کشورگشاییهای خدایان/شاهان است که مداحان درباری به ثنای آن پرداخته‌اند. کاتبان اساطیر ایران باستان –به قول پیرنیا- مغان بودند، که کارکردی جز مداحی شاهان و مشروعیت‌دهی به آنان نداشتند در دوران اسلامی همان‌طور که کاربرد واژهٔ خدا برای شاهان ممنوع شد، با وجود زوال دین زرتشت، مغان که روحانیون آن دین بودند، نمانده و در حکومتهای ایرانی، شاعران، جایگاه مغان را در مداحی و مشروعیت دهی به شاهان سامانی پُر کردند. و به جای خدای‌نامه در ستایش کشورگشاییهای ساسانیان، به تصنیف شاهنامه، در ستایش سامانیان پرداختند. زبان فارسی نیز همانند خدای‌نامه و اندیشه ایرانشهری، نه مردمی بلکه برساختهٔ قدرت و مداحان قدرت در مشروعیت‌دهی به حاکمان بود. به همین‌دلیل با احیای قدرت پارسیان و بازتولید مغان در شاعران، زبان فارسی به عنوان ستایشگر شاهان و مشروعیت‌دهنده به آنان بازتولید شد. راز احیای زبان فارسی همین است؛ اولین شاعران و احیاکنندگان زبان فارسی، شاعرانی چون:

رودکی، دقیقی، عنصری و فردوسی، شاعران دربار و مداح شاهان سامانی بودند. فقط زبان پارسی قدرت وگیرایی مداحی و چاپلوسی شاهانه را داشت. زبان پارسی حامل اسطوره شاهپرستی بود بنابراین با احیای قدرت پارسیان/سامانیان و متعاقب آن، احیای اسطورههای شاهپرستی، زبان فارسی هم به عنوان حامل آن اسطورهها احیاء شد:

زبان فارسی باستان توسط داریوش بعد از شکست مادها(گئوماتا، فره ورتیش و جیثر تخمه) و نگارش کتیبه بیستون، برای ثبت افتخارات پیروزی بر مادها، یک شبه به دستور داریوش به کاتبان ایلامی /آرامی برساخته شد که، خاطرهٔ پیروزی داریوش و پارسها، بر مادها را در کتیبه بیستون، حک و حفظ کند. آغاز زبان ایرانی به شکل مکتوبش کتیبه بیستون است(Kent,1953, 128). اساسأزایش زبان فارسی[۶] در پیوند با قدرت و سلطهٔ پارسیان بر مادها ظهور، و با احیای قدرت پارسیان در ساسانیان و سامانیان گسترش یافت.

داریوش «بعد از نگارش کتیبه به دو زبان عیلامی و اکدی، ننگین از اینکه چرا خود خطی ندارد...به منشیان ایلامی و آرامی خود فرمان داد تا خطی ایرانی اختراع کنند...منشیان از میان عناصر همه خطهای میخی، عمودی و افقی نشانههای برگرفتند و با خط الفبایی آرامی درهم آمیختند...یعنی زبان پارسی آمیختهای از دو خط بود و یک شبه بوجود آمد. بدون اینکه تکامل طبیعی داشته باشد...»(هینتس، ۱۳۸۶: ۴۰-۴۱). خط فارسی باستان فقط در سینه صخره ها و ستون کاخها دوام آورد حتی به ندرت بر روی لوح گلی و مهرهای سنگی نوشته می شد(همان: ۴۴-۴۵). دو لوح گلی ایلامی در تخت جمشید، نشان میدهد که ۱۶ نفر از کودکان نجبا، چگونه با زور و با هزینه و پاداش زیاد، به یادگیری پارسی باستان مجبور شدهاند، تا این خط فراموش نشود(همان: ۴۵-۴۷). با همین هزینههای و قدرت نظامی و اداری، زبان فارسی به سایر قومیتها تحمیل شد. یعنی همزمان با قدرتگیری پارسیان و شاهنشاهی آنان، زبان پارسی زایش یافت. با حملهٔ اعراب و فروپاشی امپراتوری پارسیان، زبان پارسی نیز فراموش شد و پارسیان/ایرانیان خود به زبان عربی نگارش میکردند. همزمان با احیای قدرت پارسیان در شرق ایران، اسطورههای ایرانی شاهپرستی و حامل آن اسطورهها، یعنی زبان پارسی احیاء شد. کاتبان قدرت شاه پارسی داریوش، به مداحان و شعرای درباری سامانیان تبدیل شدند و با امر شاهان بود که، دقیقی و بعداً فردوسی به نگارش شاهنامه، که همان خداینامه ساسانیان بود، پرداختند. همانطور که کتیبههای بیستون با امر و تهدید داریوش به کاتبان حکاکی شد. نه در هخامنشیان داریوش و نه سامانیان، اقوام غیرفارس، مشارکت و سهمی نداشتند. قدرت سیاسی محدود به قوم پارس و زبان پارسی حامل اسطورههای شاه پرستی و افتخارات جنگی پارسها بر علیه دیگر اقوام از جمله کُردها بود. همانطور که اشاره کردیم: اتفاقاً دلیل زایش زبان فارسی، قدرت سیاسی بود، قدرتی که مغرور از شکست مادها/کُردها بود. به همیندلیل کتیبهٔ بیستون را در خاک مادها حکاکی کرد که، قدرت و پیروزی خود را به رخ آنها بکشد. بنابراین، همانطور که در بارهٔ واژهٔ ایرانزمین گفتیم، همانطور که زبان فارسی توسط داریوش، برای حفظ خاطرهٔ پیروزی پارس بر ماد، برساخته شد، اندیشهٔایرانشهری –فرهنگ مشروعیتدهی متافیزیکی- هم بعد از شکست مادها، توسط کوروش و شکست گوماته و فره ورتیش توسط داریوش، برای کسب مشروعیت برساخته شد. «توجیه مشروعیت هم برای داریوش هم برای کوروش ضرورت داشت زیرا که هر دوی آنها غاصب بودند و از راه پیروزی نظامی به پادشاهی رسیده بودند کوروش ارباب مادی خود را سرنگون ساخت وداریوش گئوماتا را»(گارثویت، ۱۳۸۵ :۱۲۲). همانند زبان فارسی، تدوین مکتوب اندیشه ایرانشهری –که در دوران اسلامی احیا شد- در کتیبه بیستون است که، روایت داریوش از پیروزی خود بر مادها است و، ۶۹ بار اسم اهورامزدا را به عنوان حامی خود تکرار و، ۳۶بار از مادها به عنوان دروغ، اهریمن و...اسم میبرد. پس، کل فرهنگ ایرانزمین؛ زبان فارسی، اندیشه ایرانشهری، اسطورهها، خود واژه و سرزمینی که ایران نامیده شد و نهاد شاهنشاهی، در مقابل با مادها و مخالفتهای قومی برساخته شد و دیگری«غیر»آن مادها/کُردها هستند که در جای دیگری به تفصیل بیان کردیم و در ادامه هم اشارههای گذرایی خواهیم کرد.

زبان فارسی، صرفاً یک زبان ادبی مداحی است؛ حال این مداحی، از زبان رودکی و فردوسی در وصف قدرت‌های مطلق زمینی(شاهان) باشد یا بعد از زوال قدرت پارسیان و حاکمیت ترکان، از زبان مولانا در وصف خدایی آسمانی و قادر مطلق باشد. این زبان قابلیت بیان اندیشه و فلسفه را ندارد. به قول ابوریحان بیرونی با زبان فارسی از فلسفه گفتن، همانند رد کردن یک شتر از سوراخ سوزن است. تمامی متنهای فلسفی و عقلانی صدر اسلام، حتی توسط فارسها، به زبان عربی نوشته شده‌است. غزالی همه کُتب خود را به زبان عربی نگاشت، اما در نصیحه‌الملوک، که مدح شاهانه است، به زبان پارسی نوشته‌شد. خود طباطبایی، شاید همین زبان باعث شده‌است که این همه توهمات را سرهم‌بندی کرده و سعی در احیای شاهنشاهی، در قالب مفاهیم مدرن پلورالیسم، ملت و... دارد. همان‌طور که پارسیان مسلمان شده نیز، همان اسطوره‌ها را در قالب مفاهیم اسلامی ظل‌السلطان و مجری شریعت اسلامی احیاء کردند. امروزه زمان ومکان مداحی و پرستش زوال یافته‌است، زبان فارسی حتی یک متن جهانی را هم قادر نبوده‌است، تولید کند و قدرت دولتی بوروکراسی و آموزشی، جایگزین زیبایی مداحان درباری را در گسترش زبان فارسی و نابودی سایر زبانها پُر کرده‌است.

این است راز این‌که اندیشهٔ ایرانشهری از حماسه به عرفان تحول یافت – اگرچه ما اعتقادی به حماسه در فرهنگ ایرانی نداریم و فرهنگ ایرانی از آغاز عرفانی می‌دانیم که، حماسه‌ها دستبرد فرهنگ مادی بوده‌اند که در جای دیگری به آن پرداخته‌ایم- «با سیطرهٔ اخلاق دینی قشری و چیرگی ترکان و مغولان حماسه‌پردازی در محاق تعویق افتاد و عرفان به جریان عمدهٔ اندیشه سیاسی تبدیل شد.......با تبدیل شدن عرفان به جریان عمده، التفات به اندیشه سیاسی و مدنی از میان رفت و فلسفه سیاسی دستخوش زوال شد». با توجه به مطالب بالا، منظور طباطبایی از اندیشه سیاسی و مدنی، نمی‌تواند چیزی جز اندیشه شاه‌پرستی و دسپوتیسم و کشورگشایی پارسها باشد. زوال فلسفه سیاسی هم، همان زوال فلسفه و اسطوره قدرت شاهی است. با زوال حاکمیت پارسیان از سویی، و ظهور حاکمیت ترکان و مغولان، زبان فارسی که ذاتاً زبان مدح و ستایش شاهان پارس و حامل خاطرهٔ قدرت باستانی پارسیان است، از اندیشهٔ سیاسی(اسطوره شاه‌پرستی)گسست و از سوی دیگر، چون دلخوشی به حاکمیت ترکان و مغولان نداشتند، اسطوره‌ها را فرافکنی و از مدح خدایان/شاهان زمینی، به مدح خدایان آسمانی پرداخت(مولانا، حافظ و...)، و فرهنگ ایرانشهری که همان اسطوره*های شاه‌پر*ستی است، طبق گفته طباطبایی، از سیاست مدینه(شاهنشاهی)گسست و در عرفان و ادب شعری تداوم یافت، یا از بیرون به درون انتقال داده شد، تا روزی که قدرت پارسها احیاء گردد.

با ظهور صفویان و مخالفت علما برجسته چون مجلسی و... با تصوف و عرفان، به قول طاهری، چون زبان‌فارسی با عرفان و تصوف عجین شده بود، زبان فارسی و شعر و ادب آن نیز زوال یافت. اسطوره‌ی شاه‌پرستی صفویان، این بار نه با کتیبه‌های درباری و نه با شعر و ادب، بلکه با زبان فقهی و حاکمیت علما شیعی، روایتی شرعی/فقهی به خود گرفت. فره‌ایزدی که به ظل‌السطان سنی تحول یافته بود، با واسطهٔ مرشد کامل و ولایت مطلقه تصوف، در قالب ولایت فقیه و نایت امام معصوم شیعه، به سرمنزل نهایی خود رسید. صفویان به دلیل قزلباشان شیعه(سیوری، ۱۳۸۲: ۲۴) و یا درستتر، به قول لمبتون، برای مشخص ساختن مرز قومی با عثمانی سنی(لمبتون در سیوری)، مذهب را از سنی به شیعه تغییر دادند و باردیگر فرهنگ ایرانی(این‌بار مذهب شیعه همانند زرتشت باستان)، در خدمت قدرت سیاسی‌قومی قرار گرفت. ایدوئولوزی پویای نهضت اولیه صوفی، بعد از شکست چالدران کاهش یافت. صوفیان و قزلباشان ارادت قبلی را دیگر نداشتند(سیوری، همان:۱۱۱). صوفی‌گری نظامی زوال یافت و علما فقهی جای آن را گرفتند حتی مجلسی منکر صوفی بودن پدر خویش شد(همان: ۱۱۲). اما در عین زوال یافتن صوفی گری نظامی، مفاهیم آن چون مرشدکامل و ولایت مطلقه، به فقه شیعی انتقال یافت و زمینه ساز مفهوم ولایت فقیه شد.

اندیشه ایرانشهری که در زمان انقلاب مشروطه در دو سطح علما(به طور ناخودآگاه وعجین شده با مذهب) و روشنفکران(خودآگاه و از طریق مطالعه وغرب)، جریان داشت و انقلاب مشروطه تجلی پارسگرایی بر علیه حاکمیت ترکی با مشارکت دو گروه نامبرده بود، با حاکمیت روشنفکران در دستگاه دولتی رضاشاه، اتحاد دو گروه، به اختلاف

تبدیل شد. چون روشنفکران، ایران باستان را متجددانه و سکولار تعریف و بازسازی کرده‌بودند، علما را از صحنه قدرت کنار زدند. علما نیز که حاملان اصلی اندیشه‌ایرانشهری در قالب ولایت فقیه بودند، و در مخیلهٔ آنان حضور داشت، طردشدنشان از حکومت را، با طرد حکومت از طرف خود، جبران کردند که، نتیجهٔ منطقی آن تبدیل شاه‌روحانی ایران باستان، به روحانی‌شاه جمهوری اسلامی است. نراقی، اولین نظریه‌پرداز ولایت فقیه، طبق تقسیم‌بندی افلاطون از فضایل، – مغز/معرفت، اراده/شجاعت و شهوت/خویشتن‌داری که عدالت به معنی اعتدال میان آن‌هاست- معرفت اسلام را شریعت و صاحب معرفت به شریعت را بعد از غیبت، فقیه می‌داند. بنابراین، مغزی که باید بر سایر اعضاء بدن حاکم باشد، همان فقیه است. وی اشاره می‌کند که شاهان حاکمان مردم و علما حاکمان شاهان هستند(نراقی در طباطبایی، ۱۳۸۴: ۶۴).

از سویی، با زوال حاکمیت پارسیان(سامانیان و...)، و حاکمیت ترکان، و از سوی دیگر، انتقال فرهنگ ایرانشهری(اسطوره‌های شاه‌پرستی) به عرفان و ادب شعری- که نتیجهٔ همان زوال حاکمیت پارسها بود- بین مردم پارس و حکومتهای ترک، تضاد و *تقابل پیش آمد(تضاد دولت و ملت)* «.به دنبال عدم امکان تجدید اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری، در حالی که نظام سلطنت موروثی در ایران تجدید شده بود، شکافی میان تکوین دولت در ایران واندیشهٔ سیاسی آن ایجاد شد....پی آمد مهم شکاف میان تکوین دولت واندیشهٔ سیاسی ایرانشهری، تکوین وحدت و هویت ملی در بیرون دولت و ورای آن(عرفان و شعر) بود(همان ۱۴۵-۱۴۷). اولاً که هویت ملی در کار نبوده‌است که در بیرون دولت تکوین یافته باشد. این همان حکومتگرایی پارسی یا هویت قومی پارس است که از قدرت دور افتاده‌است. تضاد ذاتی نیست؛ بلکه تضاد بین پارسهای از قدرت دورافتاده و حکومتهای ترکی/مغولی است. پارسها که همیشه به آقابالاسری عادت و در رأس قدرت بودند – دلیل اسلام آوردن آن‌ها نیز به قول اشپولر دست یابی به قدرت سیاسی و اقتصادی بود- حسرت نداشتن قدرت را، از زبان عرفان، به تقبیح و نکوهش قدرت تبدیل کردند(گربه دستش به گوشت نمی‌رسد می‌گوید بو می‌دهد). این دلیل عرفانی‌شدن است که، حتی عرفان پارسها هم، دلیل سیاسی دارد. چون در پارسها/ایرانیها، سیاست بر اندیشه و دین و فرهنگ تقدم دارد و همگی آن‌ها، ابزار هژمونیک قدرت‌سیاسی پارسی است. چون امکان احیای شاهنشاهی تا تکوین دولت‌مدرن میسّر نشد، تضاد دولت(ترکان) و ملت(پارس)، به غیر از دوره‌های صفویان، تا انقلاب مشروطه باقی ماند. با شکستهای قاجارها از روسیه وضعف نظامی آنان، از سویی، روشنفکرا پارس، با شعار دموکراسی، مشروطیت و آزادی مدرن، و از سوی دیگر، علما با شعار رهبری جهاد و ولایت فقیه(فره ایزدی) ، سعی در فروپاشی حاکمیت ترکان قاجاری و احیای قدرت پارسیان داشتند که همزمان با دست‌یابی پارسیان به قدرت(پهلویها/ جمهوری اسلامی)، اسطوره‌های شاه‌پرستی(شاهنشاهی/ولایت فقیه) و فارس‌گرایی احیاء و متعاقب آن زبان فارسی(آموزش اجباری زبان فارسی فرهنگسراهای زبان فارسی و...) به عنوان حامل آن اسطوره‌ها، بازتولید و گسترش یافت. مفاهیم مدرن با شاکله‌بندی زبان‌پارسی، در خدمت اسطوره‌های شاه‌پرستی(اندیشه ایرانشهری)، و احیای قدرت‌سیاسی پارسیان قرار گرفت. چون دولت‌مدرن، مانند امپراتوری باستانی هخامنشیان – که با شکست نظامی مادها/آستیاگ تکوین یافت-، جز با سرکوب و شکست نظامی جنبشهای قومی کرد(سمکو) و عرب(خزعل) و... مقدور نشد. ولایت فقیه جمهوری اسلامی هم، همانند فره ایزدی داریوش وکوروش، -که هردو با شکست مادها به قدرت دست یافتند- جز با شکست و یورش به کردستان ممکن نشد. در فقدان مقبولیت مردمی دولت-تک قومیتی پارس، احیای اسطوره‌های شاه‌پرستی و مشروعیت متافیزیکی(اندیشه ایرانشهری) لازم می‌آمد. لازمهٔ احیای اسطوره‌ها هم، احیای زبان پارسی به عنوان حامل آن است. بنابراین، تضاد به اصطلاح دولت و ملت/قوم، همان‌طور که گوبینو اشاره کرده‌است، ریشه در تضاد قومی حاکمیتهای غیرفارس، با قوم فارس در قبل از مشروطه، و حاکمیتهای فارس و اقوام بی‌دولت غیرفارس، در بعد از مشروطه دارد. قومگرایی قدیم پارسها، در اتحاد با دین زرتشت، با مشروعیت فرهٔایزدی، به خاطر فتح سرزمین و غارت منابع دیگر اقوام، با نیروی جنگی و شمشیر تکوین یافت. ملی‌گرایی مدرن پارسها نیز، برای فتح یا پس‌گیری سرزمینهای فتح‌شده، از روسها، با رهبری دوگروه علما و سکولارها، علما با مفهوم جهاد مقدس و ولایت فقیه، و سکولارها با اصلاحات نظامی عباس‌میرزا و قدرت نظامی رضاشاه با مفهوم فره شاهشنای، آغاز شد. دولت‌مدرن هم تنها چیزی که از مدرنیته دریافت کرده‌بود، مطلقیت آن و انحصار خشونت در گسست از عقلانیت بود. یعنی هم در قدیم و هم در جدید، مشروعیت متافیزیکی و جنگ و

نظامیگری، اصل عقل‌سیاسی ایرانی است چون در هردو مورد، هدف نه وحدت در کثرت، که باید با توافق و رضایت به دست بیاید، بلکه هدف سلطۀ دولتی پارس است که به دلیل مقاومت دیگر اقوام، جز با قدرت نظامی و سرکوب وتوجیهات متافیزیکی قدرت، به دست نمی‌آید. مفاهیم متافیزیکی و دین گذشته، مفاهیم مدرن و دموکراسی امروز، صرفاً جنبۀ ترغیبی در خدمت منافع قوم پارس، غارت/ترقی، و طبق عقل‌سیاسی پارسی «مفصل‌بندی»شد.

طباطبایی با نقد نظریۀ گوبینو، عامل اصلی جدایی حکومت ومردم را، نه تنوع قومی، بلکه عملکرد حکومت‌هایی می‌داند که آداب حکومت نمی‌دانسته‌اند»(۱۶۲) و تحلیل گوبینو را نارسا و دلیل آن را دیدگاه نژادی گوبینو می‌داند. اولاً که جناب طباطبایی باید بداند، همان دیدگاه نژادی گوبینو است که -در ناامیدی از و حدت نژادی آرياييها در اروپا، به دلیل جنگ پروس و فرانکها، که هردو آریایی/ژرمنی بودند، همچنین تحلیل نژادی وی از انقلاب فرانسه، که آن را انقلاب طبقات پایین و نژاد پست بر علیه نژاد برتر فرانکها، می‌دانست - وی را به ایران و طرح نظریه نژادی آریاگرایی کرد، که تاریخ ایران همچون تاریخ پر افتخار گذشته نژاد آریایی را برجسته کرد. در ثانی، دیدگاه گوبینو که در تضاد حکومت ومردم، تنوع قومی را برجسته کرده‌است با توجه به امکانات مفهومی و اطلاعات تاریخی امروز که در بالا به آن اشاره کردیم، به حقیقت نزدیکتر است.

گوبینو می‌نویسد:« اقوام ترک تبار بر فارسی زبانان، فرمان رانده‌اند و بی اعتنایی به حکومت(تضاد دولت و ملت، قادری) را ناشی از این امر دانسته است». در تأیید گفته‌های گوبینو و با توجه به مطالب بالا، باید گفت؛ به لطف ناسیونالیسم مدرن، و ظهور علما به دلیل رهبری جهاد بر علیه روسیه، پارسها از لاک عرفان به میدان سیاست بازگشتند. انقلاب مشروطه، تجلی ناسیونالیسم ایرانی/فارسی است، بر علیه حاکمیت ترک. که چون پارسها در ضعف و اپوزسیون بودند، با شعارهای آزادی و مشروطه، سعی در بسیج مردم و ضعیف کردن و نابودی حکومت ترکی و احیای سلطۀ پارسی داشتند« شورش بر دولت استبدادی این بار به اسم آزادی و قانون و....انجام گرفت»(کاتوزیان، ۱۳۷۹: ۱۵). به محض اینکه فارسها(با رضاشاه) فرصت دست‌یابی به حکومت را به دست آوردند- واین حکومت جز با قدرت نظامی و شکست جنبشهای دیگر اقوام به دست نیامد- آزادی و دموکراسی و قانونگرایی، فراموش شد. شعارهای آزادی و دموکراسی، برای دستیابی به قدرت، توسط فارسهای محروم از قدرت طراحی شده بود. همان لیبرالها و مدافعان مشروطیت و دموکراسی، در مقابل حاکمیت قاجارهای ترک، از دسپوتیسم و حاکمیت مطلق رضاشاه فارسگرا حمایت، و با قدرت دولتی رضاشاه سعی در نابودی کثرت جامعه و ازادیهای مدنی داشتند. «پس از انقلاب روسیه و شکست مشروطه، ...هجده تن از زعمای حزب دموکرات، به پیشنهاد محمد تقی بهار، تصمیم به ایجاد حزبی ملی گرفتند، تا بدنۀ اصلی دولت فاضل قدرتمند را تشکیل دهند... دولتی منظور بود نظیر دولتی که به دست آتاتورک‌ها و بعدها در آلمان به دست نازی‌ها به وجود آمد»(بهار، ۱۳۷۱: ۲۷). در حالی پارسها با شعار مبارزه با استبداد و ترفند دموکراسی، اقوام دیگر را بر علیۀ قاجارهای ترک بسیج کرده بودند، با انتقال قدرت از ترکان به سلطنت پارس‌گرای پهلوی، مُشکل دیگر استبداد نبود، چون حاکمیت فارسی شده بود بلکه مُشکل در جامعه‌ی غیر فارس بود. بنابراین، به جای مبارزه با قدرت دولتی غیرفارس با تکیه بر مردم، به مبارزه با مردم غیر فارس، با تکیه بر دولت پارس‌گرا پرداختند و استبداد حاکمیت مستبدانۀ پارسی رضاشاه، نه تنها امر مذمومی نیست بلکه مطلوب و برای سرکوب دیگر اقوام و وحدت‌ملی/حاکمیت پارسی، لازم بود. در این گفتمان مُشکل اصلی جامعه‌ی ایران، نه استبداد بلکه پراکندگی قومی، زبانی و فرهنگی است(ابراهامیان، ۱۳۸۳: ۱۷۶)[۷]. احیای قدرت پارسیان و فرهنگ و اندیشۀ ایرانشهری، که طباطبایی ادعا دارد با احیای آن پلورالیسم و قانون و آزادی احیا خواهد شد، توسط ناسیونالیسم فارس‌محور رضاشاهی، نه تنها به وحدت‌درکثرت و احیای قانون و پلورالیسم منجر نشد، بلکه به سلطۀ واحد(پارس) بر کثرت(دیگر اقوام)، و دسپوتیسم و سلطنت مطلقه و سرکوب قومیتها منجر شد. منطق دولت مدرن، همان سلطنت مطلقۀ ایران‌باستان بود و در چهارچوب عقل‌سیاسی ایرانی، مفاهیم مدرن را «مفصل‌بندی» کرد. ناسیونالیسم دولتی و مفاهیم مدرن ملت و دولت، جایگزین دین زرتشت و اسطوره‌ها، در توجیه سلطۀ سیاسی پارسها شد. همان‌طور که خود طباطبایی در ادامه روشنفکران رضاشاهی، مفاهیم مدرن پلورالیسم و ملت را، ابزاری برای احیای قدرت مطلق پارسها در قالب شاهنشاهی به کار می‌برد.

ظهور استبداد رضاخان، نه تقدیر بود، نه دست‌نشانده، و نه یک‌تنه به قدرت دست‌یافت، بلکه برآیند سیاسی قلم روشنفکران و با پشتیبانی قوم پارس بود.«رضاخان از ایدئولوژی آریایی و فارس‌محوری که در میان ایرانیان متجدد نفوذ پیدا کرده بود الهام می‌گرفت این ایدئولوزی را روشنفکران جوان و نخبگان ناسیونالیست فارس‌محور پایه گذاشته‌بودند(کاتوزیان، ۱۳۹۲: ۲۲۲). اما با ایجاد حاکمیت فارسی، نه تنها تضاد دولت با ملت(اقوام) پایان نیافت بلکه تضاد دولت با ملت/قوم به نوع دیگری هویدا شد. اگر در دوران حاکمیت ترکان، پارسها بی توجه به دولت بودند، در دوران حاکمیت پارسها، این ترکها، کردها، عربها و... هستند که به دولت بی توجه هستند. بنابراین، دولت ایرانی، همیشه دولت تک-قومیتی بوده‌است و این دولت تک-قومیتی، فاقد هرگونه مشروعیتی درمیان دیگر اقوام و صرفاً با قدرت نظامی و تمرکزگرایی تداوم یافته‌است. این است که با زوال قدرت متمرکز دولت مدرن، بعد از عزل رضاشاه، که، جز با سرکوب جنبشهای قومی شکل نگرفته بود، اقوام غیرفارس دوباره دست به عصیان زدند همان‌طور که بعد از خروج کمبوجیه، پسر کوروش، -که کوروش نیز با شکست نظامی مادها و برده کردن آن‌ها، امپراتوری هخامنشیان را بنیاد گذاشت-، و ضعف قدرت مرکزی، اقوام غیرفارس، برضد سلطهٔ امپراتوری هخامنشیان پارسی(در ادامه...) دست به عصیان زدند و جز با سرکوب داریوش، ایران‌زمین(سلطهٔ پارسها) تثبیت نشد. به همین‌دلیل چرخهٔ حکومت استبدادی –سرکوب/ شورش – تقدیر ایران‌زمین است چون ایران در طول تاریخ همواره دولت و جامعه‌ای استبدادی بوده‌است(کاتوزیان، ۱۳۷۹: ۷). اما برخلاف نظر کاتوزیان، استبداد ایرانی ماوراء جامعه و فاقد پایگاه‌اجتماعی نبوده‌است . استبدادقومی و مبتنی بر پایگاه‌قومی و نه طبقاتی بوده‌است بنابراین، نه تضاد دولت/امپراتوری و ملت/قوم، بلکه تضاد دولت تک-قومیتی با اقوام بی‌دولت است. بنابراین، دیدگاه گوبینو در باره تضاد دولت و ملت/قوم، که آن را ناشی از دیدگاه نژادی/قومی دانسته است، درست به نظر می‌آید. در ایران قوم گرایی بر اگاهی طبقاتی غلبه داشته است(ابراهامیان، ۱۳۸۳، ۴۶). و تضاد اصلی تضاد قوم صاحب دولت با اقوام بی‌دولت است.

چون از کوروش تا رضاشاه، حاکمیتهای پارس(شاهنشاهی)، فاقد مقبولیت مردمی در میان سایر اقوام مغلوب بودند، به مشروعیت متافیزیکی برای حفظ سلطه نیاز داشتند. راز تدوین و احیای بعدی اندیشهٔ ایرانشهری(اسطوره‌های شاه‌پرستی) هم همین است که برخلاف ادعای پارسها، نه مایهٔ افتخار، بلکه مایهٔ ننگ قوم پارسی است. همان‌طور که از بیان گارثویت اشاره‌کردیم، هم کوروش و هم داریوش به توجیه مشروعیت نیاز داشتند چون هردو غاصب بودند(گارثویت، ۱۳۸۵ :۱۲۲). سلطان محمود ترک و الجایتو مغول هم به اندازهٔ پارسیان، سعی در احیا و استفاده از اندیشهٔ ایرانشهری(اساطیر شاه‌پرستی) را داشته‌اند، چون به اندازهٔ حکومتهای پارسیان متجاوز و مستبد در عین حال فاقد پایگاه‌ مردمی در میان اقوام مغلوب بودند. چون این اندیشه و فرهنگ، چیزی جز مشروعیت‌دهی قدرت مطلق و شاه‌پرستی نیست. شاهان ترک و مغول، مانند خود پارسها مهاجر و به این سرزمین یورش آورده بودند - «ایران همیشه مورد تخت و تاز تیره‌ها و قبایل گوناگون قرار گرفته است ایرانیان نیز خود ترکیبی از این اقوام و قبایل بودند»(کاتوزان، بخارا، ۱۳//۷۷: ۱). به این دلیل به اندیشهٔ ایرانشهری نیاز داشتند، تا در نبود مقبولیت مردمی، کسب مشروعیت متافیزیکی کنند. -««در شخص سلطان محمود شوق عجیبی به داستان‌های تاریخی پادشاهان ایران ایجاد شد»(شجاع‌وند، همان)- چون اندیشه ایرانشهری چیزی جز حق‌الهی شاهان(فره ایزدی) و عدالت طبقاتی/سلسله‌مراتبی که، قوم حاکم در رأس هرم آن هستند، نیست. ایدئولوگهای پارسی، آن را دال بر جذابیت فرهنگ ایران‌زمین و جذب اقوام در فرهنگ ایرانی دانسته به همین‌دلیل ادعای فرهنگ و ملت چند قومیتی دارند. این درست است که ترک و مغول جذب آن شده‌اند، اما مردم جذب آن نشدند، فقط حاکمان و خونخواران تاریخ، چون چنگیز و سلطان محمود و کوروش، که جز با زور شمشیر و تجاوز، توان کسب قدرت را نداشته‌اند، و قوم/قبیله خود را بر دیگر اقوام مسلط کردند، جذب آن شدند. بنابراین، تنها کثرت موجود، کثرت حکومتهای استبدادی پارس و ترک و مغول بوده‌است که سلطه قوم واحدی را اداره کرده‌اند.

دکتر طباطبایی که، با مفاهیم دلربای مدرن، سعی در احیای اندیشهٔ ایرانشهری دارد، یا واقعاً از درک اندیشه ایرانشهری عاجز است یا فهم او از تجدد قاصر است. شاید هم برای فرار از اتهام آرامش دوستدار، زیادی فوکو را

مطالعه کرده و دیدگاه فوکو در مورد سلطۀ مدرنیته را خیلی عریان دریافته‌است که مدعی تلفیق و سازش اندیشه‌های ایرانشهری با مفاهیم مدرن است. یا مانند غزالی و تنسر و کسروی، ایدئولوگ است نه اندیشمند.

طباطبایی، «زوال ایران و ایرانشهر(شاهی آرمانی) را ناشی از زوال اندیشه و فلسفه عقلانی می‌داند». (طباطبایی، ۱۳۸۰ : ۱۱۶-۱۱۵). یعنی اندیشۀایرانشهری را همان فلسفۀ و اندیشۀ عقلانی و فلسفه را بازتولید یا تداوم اندیشه ایرانشهری می‌داند. ما در بالا اشاره‌کردیم که اندیشۀایرانشهری چیست. برای تکمیل آن باید اشاره کنیم که در ایران باستان فرهنگ و فلسفه و اندیشه‌ای نبوده‌است که زوال یافته باشد یا در قرون اولیۀ اسلامی احیا شده‌باشد. به قول مانوئل کوک، امپراتوری عظیم ایرانیان، فاقد هرگونه متن و نوآوری در زمینه ادب و فلسفه و اندیشه بوده‌است. کل زبان فارسی باستان که حامل اندیشه ایرانشهری بوده‌است ، ۳۵۰ تا ۴۰۰ کلمه بود که، صرفاً به مداحی شاهان اختصاص یافته‌است. بنابراین، فرهنگ و اندیشه ایرانشهری همان اسطوره‌های شاه‌پرستی بوده‌است که وظیفه مشروعیت دهی به قدرت شاهان و حاکمیت پارسیان را داشته است. این‌که ایران‌زمین احیاء یا به قول طباطبایی تداوم یافته‌است، درست، اما نه آرمانی چند قومیتی، یا به قول ایشان وحدت در کثرت بوده‌است که دچار زوال شده‌باشد، نه فلسفه و اندیشه و عقلانیت و تاریخ نویسی. « تمام منظومه فردوسی(که آن را احیا اندیشه ایرانشهری می گویند، قادری) به عنوان تاریخ پادشاهان ساخته شده‌است که یکی پس از دیگری به توارث در تخت سلطنت ایران جانشین یکدیگر می‌شده‌اند؛ از کیومرث افسانه‌ای تا یزدگرد ساسانی تاریخی(استاریکف به نقل از ثاقب فر، ۱۳۷۷: ۲۷۷).

برخلاف ادعای دکتر طباطبایی، این نه زوال اندیشه عقلانی که به زوال اندیشۀ ایرانشهری انجامید بلکه احیای اندیشه ایرانشهری یا همان اساطیر شاه‌پرستی و هرمس گرایی، توسط ایرانیانی چون غزالی، نظام‌الملک، مولانا و... بود، که باعث زوال اندیشه عقلانی، فلسفه سیاسی/مدنی یونانی و اجماع عربی/اسلامی شد. طباطبایی می نویسد « یورش غزالی در قلمرو نظر بر اندیشه ایرانشهری و خردگرایی دوره‌ای از تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران به پایان رسید که از آن پس نیز تجدید نشد«(۱۳۷). این‌که با غزالی دوره‌ای از تاریخ اندیشه و خرد گرایی، به پایان رسید که پس از آن نیز تجدید نشد، درست است. اما غزالی نه به اندیشه ایرانشهری یورش برد و نه پایان خرد گرایی، زوال اندیشه ایرانشهری بود. بلکه برعکس، غزالی با احیای اندیشه ایرانشهری و هرمس‌گرایی ایرانی، باعث زوال خردگرایی و لاجرم زوال فلسفه سیاسی شد.

در تمدن اسلامی، از سویی، اندیشه اهل سنت با وجود مفاهیمی چون اجماع، شوری، اهل حل و عقد و انتخاب مردمی، و از سوی دیگر، اندیشه سیاست مدینه یونانی، با مفاهیم دموکراتیک آن، در صورت گسترش، امکان تدوین سیاست و اندیشه سیاسی مربوط به مدینه را داشت. اما با زوال اندیشه اسلامی/یونانی، در سیستم ایرانی - عباسیان/سامانیان-، و احیای اندیشه ایرانشهری فره ایزدی، در قالب ظل السطان، توسط نخبگان ایرانی چون: غزالی و نظام‌الملک، اندیشه سیاسی یونانی و سیاست مدینه اولیه‌ی اسلامی، در چاه ویل اندیشه ایرانشهری و سیاست نامه نویسی هبوط کرد. به جای پرداختن به سیاست مدینه و اهالی شهر مدینه و ارتباط حاکم و محکوم با اجماع و شوری، شخص فرمانروا و ظل السطان مقدم بر مدینه و محوریت اندیشه سیاسی گشت.که اندیشه سیاسی، نه به اصلاح مدینه و مقبولیت مردمی فرمانروا، بلکه در چاه ویل مشروعیت دینی بخشیدن به فرمانروا هبوط کرد.

ادامۀ این بحث را با توجه به نکته بعدی که وی، سلطنت مطلقه دوره اسلامی ترک و مغول را، زوال شاهنشاهی متکثر و اندیشه ایرانشهری می‌داند، پردازش کنیم. اتفاقاً با حاکمیتهای غیر مشروع مغول و ترک، اندیشۀ ایرانشهری(اسطوره‌های شاه‌پرستی) نه تنها زوال نیافت، بلکه احیا و تداوم یافت. چون ترکان و مغولان نیز، همانند خود پارسیان، (همان‌طور که اشاره کردیم) مهمانان ناخوانده‌ای بودند که یورش آورده و فاقد مشروعیت مردمی بودند. لاجرم به اسطوره‌های ایرانی شاه‌پرستی برای کسب مشروعیت متافیزیکی پناه بردند. غزالی و نظام الملک با قدرت‌یابی پارسیان در دستگاه خلافت، اندیشه های ایرانشهری را در قالب ظل السطان و.. نسبت به شاهان سلجوقی/ترکی به کار بردند. زیر تاثیر خلافت عباسی که شباهت بسیاری به حکومت استبدادی ایران داشت، نظریه پادشاهی ایران تداوم یافت(روزنتال، ۴۵). نظریه غزالی برای توجیه سلاجقه ترک، بر پایه شیوه ساسانی ملهم است تا

سنت اسلامی (لمبتون، ۵۱). پس از اسلام، دودمان ساسانی متسهلک شد اما سنت حق الهی پادشاهان ایرانی با همان شدت تداوم یافت(سیوری، ۲۰۷). سازمان اداری و همداستانی دین ودولت که از پایه‌های اسلام به شمار می‌رفت، سرمشقی از دولت ساسانی بود(فرای، ۱۳۷۹ :۳۸۸). دستگاه دیوانی عباسیان تقلید کاملی از ساسانیان بود و سنت خاندانی و نظام سلسله مراتبی و.. . همچنان ادامه یافت(گارثویت، ۱۳۸۵: ۲۳۱). فقط اسلام جای زرتشت را گرفت(فرای، همان: ۳۸۷).

همان‌طور که در مطالب قبلی گفتیم و نیازی به تکرار آن نیست، پادشاهی فره‌مند وشاهی آرمانی که جناب طباطبایی می‌گوید، همان سلطنت مطلقه بوده‌است و در دورهٔ اسلامی تحول و زوالی نیافته‌است. ایران در طول تاریخ همواره دولت و جامعه‌ای استبدادی بوده‌است(کاتوزیان، ۱۳۷۹: ۷). «در طول تاریخ ایران چون قانون وجود نداشت از سیاست هم خبری نبود. سیاست در ایران، همان تکرار مکرارتی بود که حتی اعضای بدوی ترین اجتماعات انسانی مانند قبیله، برای پیشبرد منافعشان بدان می پردازند»(کاتوزیان همان :۱۲). اگر تفاوتی که هست، مربوط به همان چیزی است که در مورد انحطاط گفتیم. یعنی شاهی‌آرمانی باستان، در نبود منابع دیگری، از زاویهٔ نبشته‌های خود شاهان به دست ما رسیده‌است اما پادشاهی سلاجقه و...با وجودگسترش تاریخ نگاری و آزادی نسبی که نسبت به ایران باستان وجود داشت، از زاویه دید دیگران نیز تصنیف گشته است. در نگاه از بیرون هیچ تفاوتی بین شاهی آرمانی یا فره ایزدی با ظل السطان اسلامی، وجود ندارد. آرمانگرایی فره‌ایزدی از زاویه ذهنیت آرمان‌گرایانهٔ خود شاهان باستانی است و مطلقهٔ بودن سلطنت، تحلیل از بیرون است که به معنای تفاوت ماهوی میان آن‌ها نیست.

شاهنشاهی ایران باستان نیز سلطنت مطلقه‌ای بوده‌است که هرکس قدرت و شمشیر را در دست داشته است – به قول کاتوزیان- صاحب فره و مشروعیت هم می‌شد. « فرمانروا به این دلیل که قدرت را به دست اورده‌است فره را به‌دست اورده‌است به همین‌دلیل شورشیان هم که به قدرت برسند مشروعیت داشتند»(کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۱۴-۱۵). همه مردمان امپراتوری پارس، به استثنای یک نفر(پادشاه)، مشتی برده، عاری از حقوق شهروندی هستند(گزنفون به نقل از علی اف، همان، ۳۲۱). آنچه شاهنشاه ایران از ملتهای تابع می‌خواست«زیستن بخاطر او، کارکردن به‌خاطر او، براوردن همه خواهشهای او و مردن در راه او است»(گیرشمن، به نقل از رضایی، ۱۳۸۴، ۳۱۵). خواهشهای قدرت مطلق پادشاه‌ایرانی، کسب افتخار کشورگشایی بیشتر بود. کوروش خود، همیشه پادشاه خوب را به یک چوپان خوب مقایسه می‌کرد که از زیر دستانش انتظار اطاعت مطلق را داشت.(گزنفون، بی‌تا، ۲۵۸). ساختار چوپان/گله‌ای(ارباب/رعیتی)' ایران، همه را به اطاعت محض از شخص شاه‌وا می داشت. «در ایران همه اقوام مطیع، تحت مراقبت و زور نگهبانان شاهی، برای پادشاه باج و خراج می اورند و پادشاه مرکز حیات است. یونانیها خدایان را می پرستند و ایرانیها یک فرد بشری(شاه) که مظهر خداست » (گیرشمن ، ۱۳۸۸: ٤٢٢). کرتیر و تنسر و مغان به کوروش و داریوش و انوشیروان مشروعیت و آن را صاحب فره ایزدی و شاهی‌آرمانی می‌دانستند، فردوسی استاد سخن و احیا کننده اساطیر ایرانی، سلطان محمود غزنوی را، غزالی و نظام الملک ایرانی، سلاطین سلاجقه را، مجلسی و..سلاطین صفویه را و کسروی و تقی زاده و...رضاشاه کبیر را. طباطبایی نز در حسرت احیای سلطنت/شاهنشاهی، ایدئولوگ آن در آینده خواهد شد.

آنچه طباطبایی اندیشه عقلانی و فلسفی ایرانی متبلور در ابن سینا و. . می‌گوید که زوال یافته‌است- «خردگرایی بوعلی تدوین فهم عقلی از شرع بود»(طباطبایی، ۱۳۸۴: ۵۳)- از همان آغاز اندیشهٔ اشراقی بود که به جای عقلانی کردن دین و شرع، به شرعی کردن عقل و فلسفه منجر شد. رسم بر این است که غزالی با تصنیف تهافت‌الفلاسفه، باعث زوال و افول اندیشه عقلانی شده‌است، غافل از آنکه غزالی قصر خویش را بر خرابه ای بنیاد گذاشت که پایه های آن را فارابی و ابن سینا گذاشته بودند. غزالی نه گسست از ابن سینا بلکه تداوم در گسست وی است. هانری کربن، به درستی واژه تهافت را، به خودویرانی ترجمه کرده‌است و تهافت الفلاسفه، بدین معنی است که فلاسفه خود، ویرانگران خویش هستند(کربن به نقل از جابری، ۱۳۸۴: ۴۰۳). فلسفه ابن سینا خود دچار خودویرانی بود. همانند عرفان گنوسی و هرمسی‌ها، به ناتوانی عقل در رسیدن به حقیقت تاکید داشت (جابری:همان). ابن سینا چگونگی افرینش و نیاز انسان به سیاست و حکومت را، نه از علت طبیعی، بلکه از عنایت الهی می‌دانست و با نظریه عنایت الهی، تمام فلسفه اسلامی را، در راه اثبات ضرورت نبوت و شریعت به کار می برد و، تمام فلسفه را به خدمت الهیات

در آورد(فیرحی، ۱۳۸٤:۳٤۳). با مفاهیم «توحید» و «الوهیت»، زمینه گسست فلسفه اسلامی را از فلسفه یونانی فراهم آورد. فلسفه مطلوب ابن سینا با وجود پیامبر و نبوت، تحقق می یابد و سیاست در انحصار پیامبر و اصحاب فقهی او قرار می گیرد. او با گسست از فلسفه عقلانی و بر اساس نظریه« هرمسی» -که مبنای عرفان ایرانی است – نفس را جوهری مستقل از بدن دانسته و عرفان را بر اساس برهان پایه ریزی می کند.(عابد جابری، ۱۳۸٤: ۱۸۰). نظر ابن سنیا –به قول عابد جابری- صرفا به تصوف عقلی محدود نماند؛ بلکه او هم صوفی‌گری ناشی از هرمسی، و هم جادو و افسون را مورد تایید قرار داد و برهان و عقل را در مفاهیم متافیزیکی (واجب الوجود و ممکن الوجود) گم کرد. – به قول هنری کربن- فلسفه ابن سینا در نهایت هدفش دوری گزیدن از عقل و خرد فلسفی (غربی) بود چرا که هرمسی ها و اشراقیون عقل را عاجز از نائل شدن به حقیقت می‌دانستند و به ریاضت و تزکیه متوسل می شدند(همان). اندیشه ایرانشهری نه در فلسفه و اندیشه عقلانی(مثلاً معتزله)، بلکه در هرمس‌گرایی ابن سینا و اخوا الصفا و اندیشه سیاسی اسماعیلیه و نظریه سیاسی غزالی و نظام الملک، تداوم یا بازتولید گشت که اتفاقاً همین هرمس‌گرایی ایرانی، به قول جابری، باعث زوال اندیشهٔ عقلانی شد. تصوف و عرفان اسلامی نیز، ریشه در خود اندیشهٔ ایرانشهری و دین زرتشت داشت. زرتشت به قول موله، دینی عرفانی است. «در گاتاها نیز درمی یابیم که زرتشت خواستار دریافت شهودی و بینایی عرفانی –اشراقی است(رضی، ۱۳۸۱: ۱۰۴). حکمت اشراق در سرودهای زرتشت متبلور است(رضی، ۱۳۸۰: ۱۸). همین اشراق‌گرایی و عرفان، در خلاء قدرت بعد از عباسیان، به سمت سیاست و به عرفان سیاسی تبدیل شد. که در نهایت با مفهوم ولایت مطلقه عرفا، امام معصوم و ولایت فقیه اندیشه سیاسی شیعه و مرشد کامل صوفیان امتزاج یافت. بنابراین، سلطنت، تصوف و تشیع صفویه نه انحطاط اندیشهٔ ایرانشهری، بلکه تداوم یا بازتولید اندیشهٔایرانشهری است.

دکتر طباطبایی «شاهنشاهی را معادل خودکامگی نمی‌داند و اعتقاد دارد در ایران خلط میان مرجعیت دینی و قدرت شاه نبوده‌است رفتار شاهان ایرانی در قلمرو دیانت را توام با برابری و پشتوانه شاهنشاهی را دیانت زرتشت می‌دانست که نه به تمایز قومی بلکه اصل آیینی را موجب تمایز می‌دانست»(۴۶۶-۴۶۷). وی در جای دیگری در تضاد با جملهٔ بالا که ذکر کردیم، می‌نویسد« تعصب دینی دورهٔ ساسانیان را نمی‌توان با تعصب دینی ناشی از ادیان ابراهیمی مقایسه کرد...سخت‌گیری دوره ساسانی بیشتر سیاسی بود تا دینی»(پاورقی ۴۶۴). این‌که شاهنشاهی را معادل خودکامگی نمی‌داند قبلاً بی‌پایه بودن آن را بیان کردیم ونیازی به تکرار نیست. به اعتقاد وی خلط میان مرجعیت دینی و قدرت شاهی نبوده و رفتار شاهان در قلمرو دیانت توأم با برابری بوده‌است. در حالی که «هخامنشیان، وقتی یونان را تصرف کردند همه معابد ان را آتش زدند و هیچ سندی دردست نیست که در صدد آشتی کردن با خدایانی باشند که به معابد آنان بی حرمتی کردند و پارسیان هیچگاه نام زئوس، آپولون یا هرا. .را نیاموختند (شاندور، ۱۳۸۴: ۲۱۰). داریوش که به معابد بابل و مصر احترام کامل می‌گذاشت اما «تسامح داریوش تا مرز عقایدی بود که برای داریوش معقول بود فراتر از آن و مغایر با آیین زرتشت، بی برو برگرد، ممنوع بود این نکته برای اناهیتا و میترا صادق بود علیه اینها بخصوص میترا داریوش سرسختانه اقدام کرد هم قربانی خونین را منع کرد هم نوشیدن هوم سکر اور را. جالب است در سرتاسر ایران حتی یک معبد میترایی وجود ندارد ظاهراً داریوش همه معابد میترایی را ویران کرده‌است(هینتس، ۱۳۸۶، ۳۷۱).

همچنین تضادی در این دو بیان ذکر شده وجود دارد؛ از یک سو، موجب تمایز را نه قومی بلکه آیینی می‌داند از سوی دیگر، سخت‌گیری شاهان را سیاسی فرض می‌کند، نه دینی. که دومی درستتر است؛ اصل، تضاد سیاسی/قومی است و دین، ایدئولوژی آن. منطق عقل ایرانی، کتمان تخالفهای سیاسی/قومی در قالب نزاعهای اخلاقی/دینی است. امر سیاسی پارس/دیگری، در قالب نزاعهای اخلاقی/دینی بیان شده‌است. از شاهنشاهی تا خلفای اسلامی و تا امروز، مخالفان سیاسی، به اسم کافر و شیطان و دیو و فتنه سرکوب می‌شوند. بنابراین، زیرساخت تمایز آیینی، امر سیاسی و ستیز قومی بوده‌است که از یک سو، برای کسب مشروعیت خودی، و از سوی دیگر، برای مشروعیت سرکوب دیگران، در قالب نزاع اخلاقی/دینی، اهورایی/اهریمنی، انتزاع شده‌است. برای مثال در کتیبه بیستون، داریوش و پارسیان نماد اهورامزدا و راستی و خیر هستند و مخالفان سیاسی/قومی چون مادها، نماد شر واهریمن ودروغ و

آژی‌دهاک می‌شوند. مثالی می‌زنیم تا زیر ساخت قومی جدالهای آیینی روشنتر و بیهودگی ادعای طباطبایی مبنی بر خردگرایی زرتشت و رفتار برابر شاهان هخامنشی در برابر ادیان مخالف، فاش شود.

دشمن و شَّر اصلی دین زرتشت و شاهنشاهی ایران باستان، اهریمن بدکاره است که، گناه اصلی وی کشتن گاو مقدس است. در حالی که اهریمن زرتشت، همان میترای مادی است. میترا آیینی مادی/کردی است(ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۱۷۰. هرودت در کریستن سن، ۱۳۸۲: ۷۰. هوفر، کلوسکا، ، ۱۳۸۵: ۳۶۵. رستم‌پور، ۱۳۸۱: ۲۶). رسالت اصلی میترا کشتن گاو مقدس بوده‌است(زنر، لومل، بیانگی در کلوسکا، ۱۳۸۵، ۴۸).در گاتها، این اهریمن است که گاو مقدس را می‌کشد(بویس، ۱۳۸۱: ۵۰. زنر در بیانگی، ۱۳۸۵: ۴۸. هینلز، ۱۳۸۵: ۱۲۸). قربانی‌کردن (کشتن) گاو، در آیین میترا، در تضاد است با دین ایرانیها که مخالف کشتن گاو هستند، ایرانیها اهریمن را کُشندهٔ گاو می‌دانند(فون گال، کلوسکا، همان، ۵۷۴). نقش قربانی‌کننده پیش از آنکه به اهریمن داده شود، متعلق به میترا بوده‌است میترا گاو نر را می‌کشد(گیمن ، ۱۳۷۸، ۵۳). بنابراین، با انقلاب دینی زرتشت، مهر به دیو و ضد ایزد تبدیل شد(بیانگی، در کلوسکا ، ۱۳۸۷، ۴۸). زنر و لومل نیز می‌پذیرند که در گاتها میترا به عنوان کشنده گاو و شکست دهنده خورشید معرفی شده‌است(به نقل از بیانگی، همان). «زرتشت اسطوره قدیم قربانی سود بخش که در اصل منسوب به‌ایران پیش از زردشت بود ---کشتن گاو، میترا را.- چونان عملی شریرانه به انگره، مینیو(اهریمن) نسبت داد...»(بویس ، ۱۳۸۱: ۵۰).

بنابراین، زرتشت، میترا را به اهریمن و دشمن اصلی اهورامزدا و پاک دینی زرتشت معرفی کرد.«مهر در دین زرتشت، نمودار اهریمن است و نام شیطان در دین زرتشتی است»(هینلز ، ۱۳۸۵: ۱۲۸). همه شاهدهای موجود نشان از ستیز بی امان زرتشت با میترا و میترا پرستی دارد (رجبی، ۱۳۸۰ :۶۴). «جنگهای مقدس. . در متون مقدس دین زرتشتی مشی خشونت‌آمیز به چشم میخورد...تنها با تبرزین بکش(یسنا ۳۱ بند ۱۸).... ایمانی که تبرزین را خوب به خدمت می‌گیرد(یسنا ۱۲ بند ۹) در چشم اهورامزدا، کفار را باید با سلاح نابود کرد (یسنا ۳۱/۱۸) و کسی که به کافر با زبان و یا اندیشه و با دست بدی کند. .. به میل اهورامزدا عمل کرده‌است (یسنا ۲ /۳۳). ادعای راندن مخالفین را دارد«. هان ای مردم، ساز نبرد کنید و (دروغپرستان) را با جنگ و ستیز از مرز و بوم برانید»(گاتها: یسنا هات ۳۱ بند ۱۸). بنابراین، نه تنها اهریمن گاتهای زرتشت، انتزاع همان میترای مادی است، بلکه زرتشت ترویج‌دهندهٔ جهاد مقدس بر علیه مخالفین است.اما چرا، میترا را اهریمن کرد؟ چون زرتشت به عنوان ایدئولوگ پارسیان در خدمت شاهنشاهی بود واصل و اساس شاهنشاهی هخامنشیان، در تقابل با مادها، تکوین یافته بود که، برای شورش بر علیه مادها و حفظ سلطهٔ بعدی بر آن‌ها، می‌بایست آن‌ها را منفور و پیروزی خود بر مادها را، در قالب مفاهیم پیروزی خیر بر شر، اهورا بر اهریمن بنمایانند تا مشروعیت کسب کنند.

همچنین، «وندیداد» از کتب مقدس زرتشتیان است. وندیداد شکل تحریف شده‌ای از ترکیب اوستایی « Vidaeva data»به معنی «قانون ضد دیو»است. و دیوهای آن خطاب به مادها و خدایان مادی است. ویدن‌گرن، دیوهای وندیدا را خطاب به خدایان ماد قدیم می‌داند(ویدن گرن، ۱۳۷۷: ۱۶۷). فصلی از وندیداد فهرستی از مکان‌های نجس را نام می‌برد که ماد یکی از مکان‌های نجس است و پارس را پاک و دور از اهریمن دانسته‌اند(رضی، ۱۳۸۵: ۶۶). «از مجموعه خدایان باستان مادها، که حذف شده و به دیو ملقب گشتند، مهم‌ترین‌شان ایندره، سئوره، میترا و.... بودند. زمان این برخورد، اواخر مادها و اوایل هخامنشیان بود» (رضی، همان:۸۶). »در وندیداد خدایان مادهای باستان را در شمار اهریمنان اورده‌اند»(همان:۱۰۳).

آژی‌دهاک(اژدها) مفهومی زرتشتی است. زرتشت مار را بزرگترین دروج و افریده اهریمن و خراب کننده عالم می‌داند(پیرنیا، ۱۳۸۳: ۱۰۲). آژی‌دهاک از دو جزء: اژی به معنی مار یا اژدها، و دهاک می‌باشد. راولینسون نیز به درستی آژی/اژدها را همان، آستیاگ و دهاک(بخش دوم آژی‌دهاک) را همان دیوکس، بنیانگذار مادها، می‌داند(ضیاپور، ۱۳۵۰ :۱۷). فردوسی نیز پدر ضحاک/آژی‌دهاک را مرداس می‌نامد. داس همان دهاک به معنی مار و اژدها است «در ودا ماری که فریدون می‌کشد داس نام دارد که در پهلوی به دهاک تبدیل شد»(پیرنیا، ۱۳۸۳: ۱۰۶). «ضحاک ماردوش و اژدهای سه‌سر و شش پوزه و.... مضامین اوستا سرشار از داستان‌های نبردهای ایرانیان

با مادها بوده‌است(علی اف، ۱۳۸۸، ۱۷۲). بنابراین، جدال اهورای زرتشت با اهریمن، جدال توتمها و سمبلهای پارسها/ایرانیهای زرتشتی، با سمبلها و توتمهای مادها است که در آیین میترا نمایان بود. زیرساخت جدال توتمها که در قالب جدال اخلاقی و جدال خیر و شر تبلور یافته‌است مبارزۀ سیاسی پارسها با مادها قرار دارد.

طباطبایی اعتقاددارد در ایران خلط میان مرجعیت دینی و قدرت شاه نبوده‌است. در حالی که رتشت دینی پارسی/ایرانی است که بنیاد مشروعیت امپراتوری هخامنشیان با مفاهیم فرۀایزدی و نظم کیهانی را فراهم و مشروعیت کشتار و حذف مخالفان قومی را با مفاهیم اژی‌دهاک، دیو و اهریمن تامین کرد. پالیارو معتقد است که اصول اخلاقی زرتشتی، ستون فقرات مفهوم ایرانی سلطنت بوده‌است یعنی عاملی مذهبی و نوعی احیا اخلاقی که به آتش توسعه طلبی هخامنشیان نخستین دامن می زد (پالیارو به نقل از نیولی، ۱۳۸۱، ۱۶). پس از توفیقی خاص در پادشاهی ایران، زرتشت به سیاست تبلیغ نظامی در جهت منافع ملت و دین خود، و جنگ علیه ملتهای همسایه شد(هیوم، دهباشی، ۱۳۸۲، ۲۴۸). گوتشمید نیز اشاره دارد که زرتشتی گری چنان نیروی زندگی به امپراطوری هخامنشی بخشیده بود که بیشترین مقاومت به اسکندر در سرزمین زرتشت(پارس) بود(نیولی، همان، ۱۷). مغان زرتشتی که به قول پیرنیان کاتبان اساطیر ایرانی بودند، نیز در دربار کوروش و کمبوجیه احترام خاصی یافتند(دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۱۷۵). باری، ستیزهای اخلاقی/دینی و آیینی عقل‌سیاسی ایران، انتزاع ستیزهای قومی کُرد و پارس است. شاهنشاهی و اندیشه‌ایرانشهری نیز برخلاف نظر طباطبایی نه نماد وحدت در کثرت و نمایندۀ همۀ اقوام، بلکه نمایانگر سلطه واحد(پارس) بر کثرت(اقوامی چون ماد/کُرد) است و زرتشت نه «پیامبر خرد و فرزانگی» بلکه ایدئولوژی امپراتوری برای تسلط قومی پارس بود.

طباطبایی در مقابل انحطاط، اشاره‌ای به دورۀ اقتدار نمی‌کند که فرضیه توهم آمیز وی زیر سئوال نرود. وی دلیل فروپاشی ساسانیان و صفویان را نه حملۀ خارجی، بلکه زوال داخلی می‌داند. که اگر مشروعیت داخلی داشتند و به سختگیری مذهبی روی نمی‌آوردند، مردم از حملۀ خارجی به عنوان منجی استقبال نمی‌کردند. اما طباطبایی چرا چشمانش را بر فروپاشی هخامنشیان در مقابل اسکندر بسته است که، بدون هیچ مقاومت مردمی، اسکندر کل امپراتوری را تسخیر و همچون منجی، مردم از آمدنش استقبال کردند. مردم و مغان ایرانی، هنگام ورود اسکندر، سرود خوانان به پیشواز او رفتند(ویدن گرن، ۱۳۷۷: ۲۶۶).طبری از هشام کلبی روایت کرده‌است که رفتار دارا با مردم چنان بود که آن‌ها بجان امده می خواستند از شر اواسوده گردند؛ و چون اسکندر بر قلمرو دارا تاخت بسیاری از مردم و بزرگان قوم به اسکندر پیوستند(طبری، ج۲: ۴۸۸) همانند حملۀ اشرف افغان و اعراب، بعد از شکست گارد شاهنشاهی هخامنشیان، اسکندر بدون هیچ مقاومتی وارد ایران شد. این نشان از عدم مشروعیت امپراتوری/شاهنشاهی هخامنشیان، در میان اقوام زیر سلطه پارسها بود. همچنان که از زبان گوتشمید اشاره کردیم: تنها مقاومت از ناحیۀ مردم زرتشتی پارس بود که امپراتوری درخدمت منافع آنان بود. همچنین بعد از قیام گئوماته مادی، که، همه ملل/قوم تحت حکومت هخامنشیان را دعوت می‌کرد تا از ایرانیان جدا شوند(Hermes,1938,33)، تمامی اقوام زیر سلطه امپراتوری پارسها، از وی استقبال و به عنوان پادشاه به رسمیت شناختند. که در کتیبه بیستون نیز خود داریوش به آن اعتراف کرده‌است: «انگاه یک مرد یک مغ به نام گئوماته شورش کرد.... انگاه همه مردم در برابر کمبوجیه یاغی شدند و به طرف او رفتند و او شهریاری را گرفت»(بیستون، DB، بند ۱۰و ۱۱ و ۱۲). «بدلیل نارضایتی مردم از سلطه هخامنشیان، گئوماته به آسانی موفق شد مردم تمام نواحی شاهنشاهی را با خود همراه و مطیع وی گشتند که در ماه ژویه ۵۲۲ حاکم بلامعارض و بدون شریک شاهنشاهی بود»(دیاکونوف، ۱۳۸۸: ۳۹۲).

بعد از کشتن گئوماته مادی، همه ملتهای آسیا به غیر از پارسها به حال وی گریستند(هرودت، ۱۳۸۷: ۲۲۴). تمام ملل زیر سلطه پارسیان، برعلیه داریوش و در دفاع از گوماتا و اقدامات او دست به شورش زدند. سرکردگان شورشی نام شاهی بر خود نهادند که توسط کوروش از بین رفته بود یعنی از سرگرفتن جریان تاریخ محلی و خاتمه دادن به سلطه هخامنشیان(بریان، ۱۳۸۰: ۱۸۲-۱۸۳). روشن است که هخامنشیان هیچ مشروعیتی در میان اقوام نداشتند، چون هستی دولت هخامنشی، به ارتش و مالیات وابستگی داشت(ایوانف، ۱۳۸۵: ۹۱). و به محض خلاء قدرت مرکزی، همه عاصی و به گئوماته ضد پارسی پیوستند و بعد از کشن وی نیز، همه به غیر از پارسها گریستند. این نشان می‌دهد که امپراتوری هخامنشیان کوروش محدود به قوم پارس و در خدمت پارسیان بوده‌است که همه اقوام

غیرپارس به گئوماته پیوستند و در شکست گئوماته همه به غیر از پارسیان گریستند اما پارسیان نه تنها نگریستند بلکه از شکست گئوماته خوشحال و همه پشت‌سر داریوش قرار گرفتند که امتیازات پارسها را احیا کرد. داریوش نیز صرفاً با قدرت نظامی گارد جاویدان و حمایت قوم‌پارس، موفق به شکست شورشها و تثبیت دوباره امپراتوری شد. تمام دولت داریوش مبتنی بر سپاه پارسی بود(یونگ ، ۱۳۸۵: ۱۰۵).عدم حمایت از داریوش به جز گارد پارسی، در دو متن ایلامی و اکد بیستون آمده‌است(هینتس، ۱۳۸۶: ۴۲)[۸]. جالب است بدانیم قیام گئوماته، همان‌طور که اکثریت قریب به یقین پژوهشگران، مانند: نیبرگ(Nyberg,1847,157-158)، اشپیگل(Spiegel,1873,310)، هرتسفلد(Herzfeld,1938, 107)، اوپر(Oppert,1879,167)هرودت(هرودت. مازندرانی، ۱۳۸۷: ۲۲۵)، علی اف(علی اف. میربها، ۱۳۸۸: ۴۲۲ به بعد)و... اشاره کرده‌اند جهت احیای امپراطوری ماد بر علیه سلطه پارسیان بود(داندامایف، ۱۳۸۶: ۱۷۱). اما برخلاف سلطه انحصاری و مستبدانه پارسها، همه اقوام دیگر از آن استقبال کردند.
بنابراین، همان‌طور که در مقدمه اشاره کردیم، مفاهیم انتزاعی طباطبایی نه برگرفته از تاریخ ایران و مفهوم‌سازی مواد تاریخی، بلکه تقلید ناشیانه‌ای از مفاهیم غربی و قالب کردن آن به تاریخ خودی است.

بخش دوم:

بررسی و نقد نظریه تضاد دولت-ملت همایون کاتوزیان

دکتر کاتوزیان، ریشۀ استبداد ایران را در تقدیر کم آبی طبیعت و پراکندگی جامعۀ ایرانی، به دلیل همان بی آبی می‌داند که، به ستیز بین یکجانشینان با کوچ نشینان منجر شده‌است. که از یک سو، دولتها فراطبقاتی و ماوراء جامعه بودند و از سویی دیگر، تضاد ملت با دولت را موجب شده‌است. دولت فراطبقاتی و تضاد آن با ملت، به چرخۀ استبداد/شورش که، منطق همیشگی تحولات تاریخی ایران و حتی دو انقلاب قرن بیستم بوده‌است . به همین دلیل، جامعه‌ی ی ایران، جامعه‌ی ی کوتاه مدت و فاقد تداوم است. این‌که دولت فراطبقاتی را فاقد پایگاه اجتماعی فرض کردن و منطق قومی و تحولات مفهومی جامعۀ ایرانی را نادیده انگاشتن و، انقلاب مشروطه و اسلامی را در زمانی که تضاد یکجانشینی و کوچ نشینی باقی نمانده و، شهرنشینی حاکم شده‌است را، همان چرخۀ کور استبداد/شورش توصیف کردن، به نظر ساده انگاری و تحمیل الگوی عام نظری بر تحولات موردی تاریخی است که، در ادامه به آن می پردازیم. اما با توجه به شباهتهایی که در اندیشه کاتوزیان و طباطبایی در مورد مفاهیم ایران، زبان فارسی و. ..است، در این بخش از یک سو، ناگزیر از تکرار برخی مطالب ذکر شده در بخش قبلی هستیم و از سوی دیگر، نیازی به توضیح و نقد برخی مفاهیم کاتوزیان برای جلوگیری از اطاله کلام و تکرار مکررات، نمی بینم. مثلاً این‌که کاتوزیان از یک سو زبان فارسی را نماد ایرانیت و از سوی دیگر ایرانیت را عام تر از فارسیت می داند، به اشاره ای بسنده خواهیم کرد. چون در بخش قبلی در مورد زبان فارسی و مفهوم ایران زمین و شاهنشاهی ایران به تفصیل اشاره کردیم.

همان‌طور که در مقدمه(بخش اول) اشاره کردیم کاتوزیان، برخلاف طباطبایی و احمدی، به جای رویاپردازی روشنفکرانه و قالب کردن صورت متأخر مفاهیم مدرن بر مادۀ تاریخ قدیم، نظریات خود را تاحدودی از دل واقعیات تراژیک تاریخ و، مادۀ تاریخ، مقدم بر مفاهیم وی است. اشکال کار کاتوزیان این است که، از طرف دیگر بام افتاده و، تحولات مفهومی جدید و منطق قومی جامعۀ ایران را نادیده می گیرد. همچنین، چهارچوب تحلیلی عامی را بر کل تاریخ(ایران) قالب می کند. فارغ از ایرادات روشی، پیش فرضهای هستی شناسانه ای در اندیشۀ کاتوزیان –همانند طباطبایی و احمدی- است که وی را در دام متافیزیک واگذاشته است و دالهای «مفصل بندی» شده توسط گفتمان ایرانی را، ماقبل گفتمان و یا ماوراء گفتمان می داند. همان‌طور که دولت ایرانی را ماوراء جامعه فرض می گیرد. از جمله دالهای گفتمان دانش/قدرت پارسی که، در اندیشه کاتوزیان –و البته طباطبایی و احمدی- فراگفتمان و وحی فرض شده، دال ایران است که، گفتمان ایرانی را نتیجۀ تفسیر آن فرض می کنند. از نظر کاتوزیان ایران زمین واقعیت و ظرفی از قبل موجود است که، استبداد ایرانی در درون آن به جوش آمده است: «ایران از نظر جغرافیایی و تاریخی، یک فلات پهناور و و منطقه وسیع فرهنگی است اکنون چند کشور مستقل را در بر می گیرد، از جمله کشوری که به همین نام موسوم است»(کاتوزیان، ۱۳۸۰ :۴۳۴) «ایران همیشه مورد تخت و تاز تیره‌ها و قبایل گوناگون قرار گرفته است ایرانیان نیز خود ترکیبی از این اقوام و قبایل بودند»(کاتوزان، بخارا، ۷۷//۱۳: ۱) در حالی که ارتباطی بین دال ایران و مدلول سرزمینی که ایران نامیده شد، وجود ندارد و مفهوم ایران زمین، پیش فرضی هستی شناسانه است که، خود بخشی از «نظام فرهنگی پیش سیاسی و پیش قانونی استبداد ایرانی» است. ایران مورد تاخت و تاز قبایل قرار نگرفته بلکه با تاخت و تاز یکی از این قبایل(پارس/پارت)، قالب شده‌است. ایران زمین،

سرزمین یا مفهومی خنثی نیست که، بوستان تاریخ ایران در درون آن روییده و میوهٔ استبداد، ثمرهٔ آن باشد بلکه خود از ثمرات استبداد پارسی است. وحی منزلی نیست که گفتمان دانش/استبداد ایرانی نتیجهٔ تفسیر آن باشد بلکه خود از دالهای اصلی گفتمان دانش/قدرت پارسی و لاجرم بخشی از متن گفتمان پارسی است، نه واقعیتی که مکان شکل گیری متن ایرانی باشد. واقعیتی خارج از متن دانش/قدرت پارسی/ایرانی وجود ندارد. بنابراین، مفهوم ایران زمین در درون گفتمان عقل‌سیاسی پارسی و از فراورده های ایدئولوژیک آن است. همان‌طور که استبداد ایرانی در درون گفتمان عقل قومی پارس و نتیجهٔ آن است، نه ماوراء جامعه و، نه در تقدیر کم آبی طبیعت(کاتوزیان) و یا هجوم ترک و مغول(طباطبایی) و یا ساخت مدرن دولت مطلقه(احمدی). از نظر روشنفکران ایرانی، دال متافیزیکی ایران، خدایی از قبل موجود است که، نه آغاز دارد نه انجام و، جهان تاریخ ایرانی را، از عدم به ظهور رسانده است، یا مکانی است لامکان، که تاریخ در درون آن اتفاق افتاده است. این دیدگاه، اندیشه های اینان را، به الهیات سیاسی پیوند می دهد. جغرافیای ایرانی مقدم بر تاریخ ایرانی/پارسی نیست بلکه تاریخ ایرانی/پارسی، مقدم بر جغرافیا و مکان ایرانی است. ایرانیت نه سرزمین و یا مفهومی ماقبل و مقدم بر فارسیت، که فارسیت یکی از اعضا و یا بخشی از آن باشد«ایرانیت عام تر از فارسیت»، بلکه فارسیت مقدم بر ایران و، ایرانیت از دالهای سلطهٔ هژمون عقل پارسی است که، بر سرزمینهای تسخیر شده توسط پارسها، قالب گشت. خدای ایران، خالق هستی تاریخ پارسی نیست بلکه ذهن جمعی قوم پارسی است که فرافکنی و متافیزیکی شده‌است. بنابراین، برخلاف دیدگاه جناب کاتوزیان که، مابین ایرانیت و فارسیت تفاوت می گذارد«فرق است بین ایرانیت به طور عام و فارسیت به طور خاص»، ایرانیت نه تنها عام تر از فارسیت و ماقبل آن نیست بلکه از دالهای گفتمان سلطه پارسی و ابزار هژمونیک آن است. تغییر واژه، از امپراتوری پارس به دولت‌مدرن ایران، نه ایران قدیم را عامتر از پارس می‌کند و نه تقدیر فارسیتِ ایران را تغییر می دهد. جدایی ایرانیت از فارسیت و عام تر جلوه دادن ایرانیت از فارسیت، همزمان با تحول امپراتوری پارس به ملت ایران در دوره رضاشاه: -«تغییر نام از پرشیا به ایران را، مقامات آلمانی طرفدار حزب نازی به دیپلمات های ایرانی در برلن پیشنهاد کرده بودند»(کاتوزیان، ۱۳۹۲: ۲۴۰)، - بود که روشنفکران ایرانی بنیان ایدئولوژیک دولت‌مدرن رضاشاهی را پی ریزی کرده و، بنیان تئوریک تغییر واژه را فراهم و، در توجیه سلطه دولت تک-قومیتی مدرن پارس(رضاشاه) بر سایر اقوام، مفهوم ایرانِ پلورالِ چند قومیتی را برساخته و صورت متأخری را بر مادهٔ قدیم تاریخ قالب کردند: «جنبش ملی‌گرایی از سنت های موجود احساس حقارت و شرمندگی می‌کرد در مقابل به شکوه و جلال واقعی و خیالی روزگاران گذشته می بالید»(کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۲۳۶). همان طور که دولت‌مدرن اساساًدر تقابل و بر اساس سرکوب و نفی جنبشهای قومی تکوین یافت«همین خطر وقوع جنگ داخلی و تجزیهٔ کشور بود که بیش از هر عامل دیگری سرانجام منجر به کودتای ۱۲۹۹/۱۹۲۱ شد»(همان:۳۰). امپراتوری قدیم پارس نیز اساساًدر تقابل و سرکوب قومیتهای ساکن و سلطه بر آن‌ها شکل گرفت: «مورخان باستان عظمت کوروش را ناشی از سلطه وی بر ماد دانسته اند... در امپراطوری جدید. ...(پارسی) دولت جدید به لحاظ قومی و اجتماعی گروه برتر جدید حضور داشتند. ما این گروه را قوم-طبقه مسلط پارسی می‌نامیم و بیشترین اعضای این قوم-طبقه را نمایندگان خاندان‌های اشراف پارسی تشکیل می‌دادند »(بریان، همان، ۱۲۶-۱۲۷. یونگ، ۱۳۸۵: ۱۰۵. کوک، گرشویچ، ، ۱۳۸۷، ۲۳۲). منطق قدیم، همچنان با واژه ها و مفاهیم جدید، تکرار یا بازتولید شد«ویژگی خاص این دوره این است که خصوصیات ظاهراً جدید این رویدادها ریشه‌در سنتهای دیرینه دارند..الگوی کهن در اشکالی جدید...همان الگوی سنتی تغییرات تاریخی در ایران...»(همان:۱۴). به جای شاهنشاهی، دولت مدرن، به جای دانش اساطیر و دین زرتشتی، دانش مدرن و ایدئولوژی ناسیونالیسم که، روشنفکران همان مغان باستان در مشروعیت دهی به سلطهٔ شاهنشاه قوم پارس هستند.

بنابراین، مفهوم یا کشور ایران زمین، نه نهاد یا سرزمینی متشکل از قومیتهای گوناگون، بلکه همان‌طور که در بخش قبلی اشاره کردم –نقد طباطبایی و در جای دیگری نیز به آن مفصل اشاره کرده ام- ، ارض موعود و بهشت گمشده پارسها، قبل از یورش به این سرزمین(ایران) بوده‌است که هرکجا را تسخیر می کردند، آنجا را ایران می نامیدند؛ از استپهای جنوب روسیه تا خوارزم و شرق افغانستان و آذربایجان و بابل، که مسیر فارس تازی آن‌ها بوده‌است .تسخیر این سرزمینها نیز قطعاً بدون شکست و سرکوب اقوام ساکن در آن، از جمله مادها نبوده‌است ، که برای حفظ سلطه و ممانعت از شورش دوبارهٔ اقوام مغلوب شده، نهاد امپراتوری را به عنوان ابزار سلطه قوم برتر

پارس تشکیل دادند و، اساطیر و دین زرتشت به همراه زبان فارسی، ابزار هژمونیک آن بود. در دورۀ مدرن نیز واژه ایران آگاهانه توسط قوم مسلط پارس، همزمان با احیای عظمت پارس، برای توجیه سلطۀ خود بر دیگر اقوام برساخته شد. تضاد دولت‌مدرن ایرانی با اقوام بی دولت، در قالب تضاد ترقی و تمدن، با بومیان اصیل نیمه وحشی و، مدافعان ایرانیت در مقابل عوامل اجنبی بیان شد که، زیرساخت آن، امر سیاسی مای پارسی در مقابل دیگری غیرپارسی بود همان‌طور که واژه ایران در قدیم، در تقابل با انیران(اقوام غیر پارس)، در قالب جنگ آیینی اهورا/اهریمن کتمان شد که، پارسها مدافع نظم کیهانی اهورا و انیران(مادها)، عوامل اهریمن بودند. زیرساخت آن همان سلطۀ قومی پارس و امر سیاسی پارسی بود که برای حذف مخالفین و مشروعیت کشتار آنان، تخاصم امر سیاسی را به تخاصمی اخلاقی/دینی انتزاع کردند. نظم اهورایی زرتشتی در قالب وحدت ملی، ملت ایران و آتش مقدس میهن پرستی احیا، و تازش اهریمنی در قالب تجزیه طلبی، عامل اجنبی نفاق بازتولید شد. برای مثال: در سالهای آغازین قیام کردستان و آذربایجان، مرکزنشینان/پارسگرایان، از دموکراسی خواهی دست برداشته و خواهان حکومتی نظامی و مقتدر و بازگشت به قبل از ۱۳۲۰ بودند، که به بی نظمی(شورش کردستان و اذربایجان)، پایان دهد(کاشی، همان: ۲۰۳). شماره نخست روزنامه آتش در ۱۳۲۵، به هنگام بحران آذربایجان و کردستان منتشر شد که رسالت خود را آتش مقدس میهن پرستی می داند(آتش در کاشی: ۲۰۵). آتش مقدس میهن پرستی را به نور امید و روشنایی و سعادت و رستگاری و ضد آن(کردستان و آذربایجان و حامی خارجی آن شوروی) را، به خس و خاشا و پستی و خیانت و نفاق که باید سوزانده شود(همان: ۲۰۷). رستگاری و روشنایی روزنامه آتش، همان آتش و اهورای زرتشت پارسی، و خیانت و نفاق و خاشاک، همان، میترا و مادها قدیم است که بازتولید شده‌است یعنی زیرساخت تمامی نزاعهای اخلاقی/دینی و ملی/روشنفکری در ایران، سلطه استبداد پارسی و مقاومت دیگراقوام است با این تفاوت که در گذشته در قالب دین وحیانی زرتشت و اساطیر توجیه می شد و امروزه با روزنامه و روشنفکری.

لازم به تکرار است دال ایران چه به عنوان مفهوم و چه به عنوان مکانی جغرافیایی، عنصری از گفتمان دانش/قدرت پارسی و از مولدات آن است، نه تکیه گاه گفتمان ایرانی. بنابراین، ایران، ایران زمین، زبان فارسی، بخشی از متن گفتمان پارسی هستند، نه تکیه گاهی بیرون از متن که متن بر اساس آن تولید و یا بر آن تکیه کرده باشد. برای مثال حمید احمدی در نقد مصطفی وزیری، که بر اساس نظریه بندیکت اندرسون، ملت ایران را برساخته تخیلات مستشرقان و روشنفکران ایرانی می داند، به گرارد نیولی ارجاع می‌دهد که مفهوم ایران را از قدیم موجود دانسته است. در حالی که خود گراردو نیولی و نوشته های وی در مورد مفهوم ایران، بخشی از متن تولید شده توسط گفتمان شرق شناسی است که، وزیری آن را پندار می‌داند و، نمی تواند تکیه گاه صدق گفتمان ایران شناسی باشد بلکه خود بخشی از متن تولید شده توسط گفتمان ایران شناسی است. بنابراین، ایران زمین، «وحی» خارج از گفتمان و متن تولید شده، یا ارادۀ خدای ماقبل جهان تاریخ ایرانی نیست بلکه خود بخشی از گفتمان است که متافیزیکی شده‌است.

این الهیات متافیزیکی کاتوزیان است که وی را به ایده تضاد دولت با ملت و مهمتر اینکه، دولت را همچون خدای ماورا تاریخ ، ماوراء جامعه جای می دهد. حال که «نقد آسمان به نقد زمین» تبدیل می‌شود و، دال اعظم خدا/شیطان، برساخته امر سیاسی ما و دیگری قومی/طبقاتی زمینی است، دال اعظم دولت ماوراء جامعه، خود برساخته امر سیاسی جامعه است و در همینجاست که اندیشۀ کاتوزیان را به زبانی دیگر، به طباطبایی و احمدی نزدیک می کند. چون سلطۀ قوم/طبقاتی دولت را کتمان و، آن را ماوراء سلطه می‌داند که عین ایدئولوژی است و، ناچاریم اندیشه های کاتوزیان را نیز در چهارچوب عقل ایرانی/پارسی تفسیر و آن را بخشی از الهیات سیاسی ایرانی بینداریم. چون فقط در تفکر الهیاتی است نه جامعه شناسی/علمی که، دولت ماوراء جامعه و فراتر از شکافهای قومی/طبقاتی است. همان‌طور که طباطبایی در قالب اندیشۀ قدیم –صدور فیض متکثر از منبع فیض واحد- معتقد به صدور اقوام متکثر از وحدت شاهنشاهی است، کاتوزیان نیز دولت را چون منبع فیض، مستقل از دریافت کنندگان فیض می‌داند که همان بازتولید عرفان سیاسی ایرانی در قالب مفاهیم مدرن دولت و ملت است.«الهیات ایرانی کانون الهام بخش اصول بنیانی اندیشه ایرانشهری در طول تاریخ بوده‌است »(رستم وندی، ۱۳۸۸: ۲۶). این نگاه الهیاتی کاتوزیان و سنگینی همان دال اعظم خدای ایران که، ابزار هژمونیک فارس محوری است، باعث شده‌که، مبارزۀ اقوام برای آزادی و استقلال

را، شورش بنامد. خدا، اگر هر تمدنی حتی در اوج شکوفایی و پیشرفت و عدالت باشد اما وحی الهی را نپذیرد، تهدید به نابودی یا عذاب اخروی می‌کند و آن‌ها را شیطانی می نامد. خدای ایرانی نیز با رسولانی چون کاتوزیان و احمدی، مبارزه اقوام برای رهایی از استبداد قومی فارس را، شورش می نامد حتی اگر مانند مزدک در پی برابری باشد اما انوشیروانی که در یک روز ۸۰هزار نفر را قتل و عام کرد را ملک عادل (کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۱۹). جمهوری مهاباد به رهبری قاضی محمد، یا آزادستان شیخ محمد خیابانی که، همراه بانظم، امنیت، آموزش عمومی و حتی اصلاحات اقتصادی بود را، شورش فرض کردن، همان نگاه الهیاتی ایرانی است که، نظم اهورایی - سلطه و نظم پارسی- را از تازش اهریمنی –تجزیه‌طلبی یا رهایی از سلطه پارسی- نجات دهد و هرگونه مقابله با نظم اهورایی(سلطه پارسی)، تازش اهریمنی یا مفهوم مدرن آن، شورش و تجزیه‌طلبی می‌شود. دیدگاه امثال جناب کاتوزیان و احمدی و... که، مبارزات قومی را شورش و تجزیه‌طلبی فرض می کنند با دیدگاه شاهانی چون: داریوش، انوشیروان، معتصم و جمهوری اسلامی که، مخالفان سیاسی خود چون گئوماته و مزدک و خرمدینان و حزب دموکرات کردستان را تازش اهریمنی و حزب شیطانی می نامند، تفاوتی ندارد. نظم اهورایی ایرانی چه قداستی می تواند داشته باشد جز برای فارسهای مسلط. تنها تکیه گاه گفتمان ایرانی، با تمامی دالهای آن چون ایران زمین، زبان فارسی، آیین ایرانی، جغرافیای ایران، نظم اهورایی و.. ، سلطه قوم/طبقاتی پارس است که در پرتو نقد نظریه تضاد دولت و ملت کاتوزیان به آن می پردازیم:

ایدهٔ اصلی کاتوزیان، تضاد دولت با ملت، که نتیجهٔ آن جامعهٔ کوتاه مدت است و مهمتر اینکه، دولت را ماوراء جامعه می داند. همچنین وی تحولات مفهومی و منطق قومی جامعهٔ ایران را نادیده انگاشته و منطق تحولات جامعه ایران را، چرخه کور استبداد/شورش می‌داند و، حتی دو انقلاب مدرن مشروطه و اسلامی را در چهارچوب همان تضاد دولت با ملت یا شورش کل ملت بر دولت استبدادی تفسیر می کند. از نظر ایشان مشروطه‌طلبان قانون و آزادی را به معنی آزادی از سلطه استبداد می دانستند(کاتوزیان، ۱۳۸۴: ۷۰) که در عمل با جدل دیرینه بین دولت و ملت در جامعهٔ ایران و چرخهٔ تناوبی حکومت استبدادی- آشوب و هرج و هرج و مرج- حکومت استبدادی، در تاریخ ایران مطابقت دارد(همان). انقلاب مشروطه طغیانی بود از خیل طغیان‌های تاریخ ایران بر ضد دولت استبدادی کهن(همان:۷۶).انقلاب سال ۱۳۵۷ را نیز مطابق الگوی کهن، شورش عمومی جامعه علیه دولت تحلیل می کند(همان:۳۲). در حالی که این انقلاب‌ها، نه تکرار کهن الگوی شورش/استبداد جامعه/دولت، بلکه تکرار کهن الگوی ستیز قومی و سلطه قومی پارس است که کهن الگوی قدیم نیز بر مبنای سلطه یک قوم و شورش سایر اقوام بی دولت است و، دو انقلاب قرن بیستم حاوی تحولات مفهومی نیز هست – که هم در بخش قبلی و هم در ادامه به آن می پردازیم- که تحلیل آن بر پایه تکرار چرخه شورش/سرکوب، پاک کردن صورت مسأله و مصادره به مطلوب کردن است. البته نتیجه همان چیزی است که دکتر کاتوزیان چرخه شورش/سرکوب می‌داند اما در پشتِ این شورش/سرکوب، منطق قومی و سلطه واحد قومی در جامعه متکثر قومی است که پایین تر به آن می پردازیم.

اما نکته‌ای که در اندیشهٔ دکتر کاتوزیان شایان تأمل است، این است که وی، نه مانند طباطبایی، آغاز تضاد دولت- ملت را دورهٔ اسلامی و حملهٔ اقوام مهاجم انیران و مغول می داند، و نه مانند احمدی آغاز آن را ساخت دولت مطلقهٔ مدرن، بلکه آغاز ایران را با تضاد دولت و ملت می‌داند. «ایران در طول تاریخ همواره دولت و جامعه‌ای استبدادی بوده‌است »(کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۷). «شورشهای تاریخ ایران، عصیان جامعه-ملت- بر ضد دولت بوده‌است »(همان:۲۳). بنابراین، تضاد دولت با ملت، نه انحراف از اصل، که سعی در احیای اصل توحید ایرانی از انحراف شرک تضاد داشته باشد، بلکه خود اصل، از آغاز منحرف بوده‌است ، و این انحراف، تقدیر است با این تفاوت به جای تقدیر خدایان، تقدیر طبیعت است که کاری از کنش انسانی در مقابله با تقدیر بر نمی آید.لاجرم رسالتی برای خود، در احیای اصل(نظم اهورایی)، از انحراف(تازش اهریمنی)، قائل نیست:«ارائه نظریه در مورد ماهیت استبدادی دولت در ایران معرفت شناختی و ارائه چهارچوب نظری برای تحلیل است و تاثیری بر حل آن ندارد». اما با وجود واقع بینی کاتوزیان در تصدیق استبداد ایرانی، واقع بینی وی، نه ناشی از به چالش کشیدن عقل‌سیاسی پارسی و یا فرارفتن از آن، بلکه در تبرئه انسان پارسی/ایرانی، از مسئولیت استبداد دولتی و، فرار از روان رنجور و پریشان

ذهن ایرانی است. وجدان معذب ایرانی در مقایسه با شکوفایی غربی و در خودآگاهی از ماهیت استبدادی خویش، بار سنگین مسئولیت آن را بر عهدهٔ دیگری انداخته و به تبرئه خویش از آن همت می گمارد. اگر طباطبایی مسئولیت استبداد ایرانی و تضاد دولت با ملت را بر دوش اقوام مهاجم ترک و مغول که آداب حکمرانی نمی دانستند، می اندازد« عامل اصلی جدایی حکومت ومردم را، نه تنوع قومی، بلکه عملکرد حکومت‌هایی(ترک و مغول) می‌داند که آداب حکومت نمی‌دانسته‌اند»(طباطبایی، ۱۳۸۴: ۱۶۲) و احمدی تضاد دولت با قومیتها را بر دوش هجوم ساخت دولت مطلقه مدرن«ظهور دولت‌مدرن به بروز روابط خصمانه میان ایلات و دولت مرکزی مدرن منجر شد»(احمدی، ۱۳۷۸ :۱۸۶)، کاتوزیان که مشاهده گری واقع بینتر است از طرف دیگر بام افتاده و اصل را از آغاز استبدادی و مسئولیت آن را بر دوش بی آبی طبیعت انداخته و چون دوتای دیگر، به جای درافتادن با روان پریشی وجدان ایرانی، مسئولیت آن را بر دوش کم آبی طبیعت صامت، و تقدیر ماقبل آگاهی و کنش انسانی می اندازد. این‌که تقدیر ایران زمین استبداد است –که بعدا به دلیل آن می پردازیم- درست است اما این تقدیر نه کار خدایان و طبیعت بلکه ریشه در منش عقل پارسی دارد. تقدیر ایرانی، منش پارسی و منش پارسی، تقدیر همیشگی استبداد ایرانی است. اما کاتوزیان به جای بررسی علیت منش عقل پارسی در ایجاد استبداد، استبداد را ریشه در تقدیر طبیعت فلات ایرانی و آن را علت منش استبدادی می داند. اگر چه خود به درستی بحث از علت را جسورانه می داند:«نظریه ای که دربارهٔ ویژگیهای بنیادین دولت وجامعه استبدادی مطرح کردیم کاملا مستقل از هر نظریه ای در مورد عوامل بوجود آورندهٔ این دولت است...چون پاسخ به علت جسورانه است»(کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۲۸).

در ادامه عوامل بوجود آورنده را بر دوش طبیعت انداخته و از انسان ایرانی سلب مسئولیت می‌کند:« بی آبی احتمالاً نقش اساسی در ساختارهای اقتصاد سیاسی ایران داشته است و به دو دلیل عمده: یکی آن‌که باعث ایجاد واحدهای تولید روستایی منفک و مستقلی شده که مازاد تولید هیچ کدامشان آنقدر نبود که بتواند پایگاه قدرتی فئودالی پدید آورد. دوم این‌که به علت وسعت مناطق، مجموع مازاد تولید روستاها انقدر زیابد بود که اگر به دست یک نیروی نظامی خارج از روستاها می افتاد، برای آن پایگاه اقتصادی لازم را جهت ساختن یک امپراطوری یا دولت استبدادی بوجود آورد...آنگاه با نظام استبدادی از تجزیه بیشتر قدرت جلوگیر می کرد....این نظام فرهنگ پیش قانونی و پیش سیاسی خودش را پدید می آورد که با گذشت زمان درجامعه ریشه گرفته. ..و دلایل و توجیهات قوی فرهنگی و ساختاری و روبنایی برای موجودیت خود فراهم می آورد....این نیروی جنگاور متحرک را ایلات مهاجم به صحنه می آوردند »(همان:۲۸).

در این فقرهٔ ذکر شده از سویی نکات شایان تأملی چون«تشکیل دولت استبدادی با مازاد انباشت سرمایه یکجانشینان»، «نظام پیش قانونی و پیش سیاسی‌که فرهنگ و توجیهات خود را چون روبنایی پدید می آورد» طباطبایی نیز ناآگاهانه اما به درستی فرهنگ ایرانی را همان ایدئولوژی مشروعیت دهی استبداد دانسته است« فرهنگ ایران زمین مشروعیت یابی نهاد شاهی را نیز امکان‌پذیر می‌کرد » اما از سویی دیگر، حاوی ضعفهایی است که خود نیز صادقانه به آن اعتراف کرده‌است«در مورد عوامل بوجود آورندهٔ این دولت؛ دادن پاسخهای قطعی به چنین پرسشهای تاریخی بزرگی، با توجه به کمبود بی اندازهٔ اسناد معتبر...جسورانه است». اگرچه خود در ادامه این جسارت به به خرج داده و فرضیهٔ بی آبی خود را معقول می داند: «این فرضیه(بی آبی) به نظر معقول می رسد»(همان:۲۸). که نگارنده نیز جسارت به خرج داده و به جای پرداختن به ماهیت و کارکرد دولت استبدادی ایران، و جستجوی ریشه ان در تقدیر طبیعت، به علت بوجود آمدن آن در منش عقل پارسی می پردازم. کشف علت استبداد ایرانی، دلیل تداوم و در عین حال ماهیت و کارکرد آن را نیز شناسانده و به چالش کشیدن نظریهٔ تضاد دولت با ملت و دولت ماوراء جامعه کاتوزیان نیز است.

قبل از هرچیز باید اشاره کنم که کاتوزیان با وجود اشاره هایی که به تفاوت منطق شرق/ایران و غرب/اروپا دارد:«در ایران دولت، طبقات اجتماعی، قانون، سیاست و مانند آن‌ها صورتی متفاوت با آنچه در تاریخ اروپا مشاهده شده و نظریه پردازان اروپایی تبیین و تحلیل کرده‌اند داشته است»(همان:۷) و سعی در گذار از اندیشه مارکس در

مورد بنیان طبقاتی دولت دارد« نوع رابطه طبقات با دولت متفاوت با نوع آن در اروپا بوده‌است در جوامع اروپایی، نقش اساسی و کارکردی را طبقات اجتماعی داشتند؛ در ایران این نقش را دولت داشت و طبقات اجتماعی موقعیتی صوری داشتند» اما در نهایت روش شناسی وی –اگر از الهیات وی که دولت را ماورا جامعه می‌داند بگذریم- مارکسیستی است که تضاد را نه آیینی می‌داند و نه قومی، بلکه چون مارکس، اجتماعی/اقتصادی می داند. در نهایت علت استبداد از نظر وی، در چهارچوب تئوری هیدرولیکی –با وجود تفاوتهایی با آن و نقد از آن- است که توسط مارکس و مارکسیستهای بعدی پردازش شده‌است و خود نیز به آن اعتراف کرده‌است(کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۳۳). در حالی که مارکس حتی اگر در مورد شرق هم نظریه پردازی کرده باشد، باز هم اندیشمندی غربی و از زاویۀ عینک تحولات غربی/اروپایی به شرق می نگریسته است«پیشفرضهای (مارکس) در متن عمومی جوامع اروپایی و تحولاتشان ریشه دارد...و پیشینه فرهنگ سیاسی و تمدن اروپا را مدنظر داشتند...و منعکس کننده تاریخ و تجارب اروپایی اند». بنابراین، تضاد دولت و ملت را اجتماعی/اقتصادی فرض کردن، از نظر روش شناختی، مارکسیستی و محتوای تحولات ایرانی را در قالب اندیشه مارکسیستی درآوردن است در حالی که «در ایران. .. قوم گرایی بر اگاهی طبقاتی غلبه داشته است»(ابراهامیان، ۴۶) و ریشۀ استبداد، نه اجتماعی/اقتصادی، بلکه قومی/قبیله‌ای است که در نهایت قوم برتر، به دلیل استفاده دولتی«دولت خود مالک مستقیم زمینهای کشاورزی فراوان بود بقیه‌ی اراضی را نیز به اشخاصی واگذار می‌کرد که معمولا از اعضای خانواده سلطنتی بودند یا از مقامات دولتی»(کاتوزیان، همان:۷). طبقۀ برتر نیز می شد. کاتوزیان به درستی مفهوم طبقه را نه عامل بلکه معلول دولت، برخلاف غرب می داند، اما توجه ندارد وقتی طبقه را عامل و موتور نمی داند، نمیتواند تقسیم بندی اجتماعی/اقتصادی از جامعه داشته باشد. اکنون به بررسی آن و علت استبداد ایرانی بپردازیم تا ثابت شود که، موتور تحولات جامعه ایران منطق کور شورش جامعه/ملت بر علیه دولت/استبداد نیست بلکه منطق قومی بر آن حاکم و، علت استبداد نه کم آبی طبیعت بلکه منش عقل پارسی است:

پارسیان با قبایل گوناگون خود از طریق شرق به فارس کنونی مهاجرت کردند:«پارسیان از راه ترکستان نه قفقاز و در واقع طبق فرضیه ه.کیپرت و توماش، از کرمان و شرق به فارس کنونی امده‌اند و شباهت فارس با پارت و زبان پارسی با سغدی تایید آن است»(کوک، ۱۳۸۳ : ۲۲).پارسها در انشان ساکن و با حاکمیت خود آن را پارس نامیدند«پارسها از انشان برهنه فارس شکوفا را ساختند»(هینتس، ۱۳۸۳، ۵۶) و انشان در پارس بوده‌است (ویسهوفر، ۱۳۸۹، ۲۸). اما پارسها که در پارس/انشان، هنوز قبایل پراکنده و نیمه وحشی بودند، چطور موفق به تشکیل قدرتمندترین امپراتوری جهان قدیم گشتند؟ آن‌ها در چهارچوب حاکمیت متکثر پادشاهی ماد، ، همچنان استقلال و شاهی خود را داشتند پس چرا به عصیان بر علیه ماد دست زدند؟ که برخلاف نظر دکتر کاتوزیان که مادها را نیز استبدادی می داند(کاتوزیان، ایرانیان، ۱۳۹۲)، حاکمیت مادها استبدادی نبود.« سلطه مادها، بیشتر به عقد پیمان با روسای محلی شبیه بود تا تشکیل امپراطوری(بریان، ۱۳۸۰، ۳۵).»« اشارتهای روشنی در متنهای اشوری و پیامبران یهودی، مبنی بر عدم وجود حکومت متمرکز مادی پیوسته شده‌است(Vogelsang, 1999, 48). « مادهایی که توسط کتیبه آشوری توصیف شده اند، ۲۷ شاه مستقل از هم بودند. و هیچ سندی در دست نیست که اوضاع داخلی اقوام ماد را ، درراستای اتحاد قبایل، در پیرامون سرکرده ای برتر، که بتوان او را شاه ماد نامید تحول یافته باشد(بریان، همان، ۴۱). قیام مادیها در نوروز ۶۷۳ بر علیه آشور، مردم سه‌ایالت یکجا به ریاست سه پیشوای متساوی الحقوق وارد گیرودار شدند(دیاکونوف، ۱۳۷۹، ۲۴۷). شاهنشاهی ماد سازمانی نابسامان توصیف شده‌است(هرودت به نقل از فرای، ۱۳۴۴، ۱۲۰). و «با انتقال حکومت از دست مادها به پارسها، حکومت از حکمیت و داوری بین مردم به حکومت و حاکمیت بر مردم تبدیل شد»(رضایی، ۱۳۸۴، ۱۲).

بنابراین، برخلاف نظر کاتوزیان، دلیل عصیان پارسها به رهبری کوروش، نه استبداد مادها/آستیاگ بود و نه شورش کل جامعه و همراهی مادها با کوروش(ایرانیان، ۹۲)، فتح ماد نه با رضایت مادها، بلکه «پس از سه سال جنگ و ستیز با مقاومت پیر و جوان»(هرودت ، ۱۳۸۷، ۱۰۱)، کوروش و سپاه پارسیش، موفق به شکست آستیاگ و مادها گردید و اکباتان را غارت و تمامی ثروتهای آن را به پاسارگاد انتقاد داد»(گرشویچ، همان، ۶۴۴. دیاکونوف ،

۱۳۸۸: ۳۹۰). «هرودت فتح ماد را خواسته خود مادها دانسته و مسئله را ساده کرده در حالی که در متون بابلی، نبرد نهایی و تصرف اکباتان آخرین پرده تخاصمی اشکار بود که حداقل سه سال به طول انجامید. نویسندگان باستان چون کتسیاس، یوستینوس، نیکلای دمشقی و پولیانوس نبرد سختی بین ماد و کوروش را توصیف کرده‌اند. ...... پولیانوس : کوروش سه بار با ماد جنگید و هر سه بار شکست خورد »(بریان، همان۴۹). تصرف ماد به دست پارس همان‌طور که بسیاری مورخان نیز اشاره کرده‌اند، نه تغییر صلح‌آمیز حاکمیت، بلکه به معنای واقعی کلمه فتح و اِستیلای آن بود (علی اف، ۱۳۸۸، ۴۱۵. یونگ، ۱۳۸۵، ۳۰. شاندور، ۱۳۷۵، ۸۲). بنابراین، این شورش در چهارچوب نظریه جناب کاتوزیان نمی گنجد - که در کتاب ایرانیان، آن را شورش کل جامعه بر علیه استبداد مادی و، مردم ماد را نیز همراه با شورشیان می‌داند - بلکه منطق این شورش، عصیان قوم پارس بر علیه قوم ماد و عطش ثروتهای مادی بود.

دلیل اصلی شورش پارسها، عطش ثروتهای ماد و ستیز دو قوم متفاوت بود که در آن زمان نه مفهوم ایرانی بود نه فرهنگ ایرانی، مفهوم ایرانی بعد از شکست مادها و سلطه پارسها بر این فلات گسترش یافت و فرهنگ ایرانی نیز همان فرهنگ قبیله‌ای پارسها، در الگوبرداری فرهنگ استبدادی بین النهرین بود، که تحمیل شد. «کوروش در استوانه خود را شاه انشان معرفی می‌کند. بنابراین، کوروش مانند اصلاف خود علاقه داشته است موقعیت خود را به مثابه وارث شاهان عیلامی در کشور کوهستانی انشان جلوه گر سازد(بریان، ۱۳۸۰: ۱۳۹). کوروش کاخ خود را با پیکره‌های نمادین آشوری بابلی تزیین کرده‌است(هینتس، ۱۳۸۶، ۱۱۷). بنابراین، فرهنگ سیاسی ایرانی، بازتولید فرهنگ استبدادی بین النهرین است «کوروش به صراحت آشور بانیپال شاه بزرگ آشور را الگوی سیاسی خود می داند(.Anzeig von c.B. Walker. Iran.1972). کوروش با کشف کتیبه‌ای از آشور بانی‌پال خیلی سعی داشت خودش را با فرمانروایان کامیاب قبلی بین النهرین ارتباط دهد(Kuhrt,2007, 51). و در گسست از پادشاهای ماد بود. «گرارد نیولی که به درستی در شاه‌گزینی پارسیان و مادها توانسته روند تحولی را مشاهده کند. به مجمعی(انتخاب عمومی، قادری)- گزارش هرودت از ماد دیاالکو- و نشانه‌ای خدایی از کوروش(برگزیده شده از طرف خدا، قادری) گوهی می دهد....... که (شاه گزینی پارسیان، قادری)قابل انتقال به زمان کهن تر است که توسط کوروش تحت تاثیر فرهنگ شرق باستان یگانه قدرت تصمیم گیری شاه بر کرسی نشانده شد (نیولی به نقل از ویسهوفر، همان، ۱۷۹). نیولی که به درستی با این جمله ذکر شده، اساس شاه‌گزینی مادها و پارسیان را از هم جدا می‌کند، صراحتا «الگوی سلطنت ایرانی و فرهنگ سیاسی آن را برگرفته از الگوی بین‌النهرینی و شاهان آن می داند» (نیولی، ۱۳۸۱ ، ۳۹و ۲۳۲). بنابراین، استبداد ربطی به طبیعت و کم آبی آن ندارد چون مادها هم درهمان طبیعت می زیستند. تقدیر همیشگی هم نیست. همان‌طور که گفتیم و نیولی نیز به آن اشاره کرده‌است در مادها نه استبداد، بلکه با حاکمیت پارسها بر مادها که، منطق قبیله‌گرایی و فرهنگ آشوری را الگو قرار دادند و منش عقل پارسی که، سعی در سلطه و غارت دیگراقوام دارند، دلیل اصلی استبداد ایرانی است. اکنون به دلیل عصیان پارسها بازگردیم که نه شورش کل جامعه بر علیه دولت، بلکه تضاد قومی پارس بر علیه ماد بود. چون «تنفر شدیدی ما بین مادها و پارسها بوده‌است »(ویدن گرن، ۱۳۷۷، ۲۰۲). کوروش از پیش پایه های عقیدتی-سیاسی امپراطوری را اماده ساخته بود(مقدمه صادقی درویسهوفر، ۱۳۸۹، ۱۲). وی از قبل نقشه داشت که یوغ حاکمیت منفور مادها را براندازد(هینتس، ۱۳۸۶: ۹۳).

بنابر نظر هرودت، علت اصلی شورش پارسیان بر ضد مادها و طمع اصلی کوروش برای تصرف ماد؛ ظاهراً این بود که پارسها در عطش ثر وت ماد می‌سوختند(هرودت، ۱۳۸۷: ۹۹-۱۰۰. بریان، ۱۳۸۰، ۲۳). مادها صاحب پادشاهی قدرتمند و پارسها قبایل پراکنده نیمه وحشی بودند که بقای خود را مدیون دامداری و زندگی سخت صحرا و دشت بودند. طبق گفته کتسیاس قبیله هخامنشی کوروش بزچران بودند. طبق روایت هرودت:«کوروش در این فکر بود که چگونه‌ایرانیان را بشوراند. بعد از فکر زیاد مجمعی از ایرانیان(پارسها، قادری) را فراهم ساخت و گفت بروید و هر کدام داس خود را بیاورید.... کوورش به هرکدام دستور داد قطعه زمینی که پر از خار و تیغ انباشته بود پاک کنند...روز دیگر کوروش تمام اغنام پدر خود را از گوسفند و گاو و.. . کشت و مهیا کرد تا ضیافتی بتمام **سپاهیان**

ایرانی بدهد با شراب و خوش گذرانی.... بعد از پایان مهمانی از آن‌ها پرسید کدام یک را بهتر خوش امدید؟ ایشان درجواب گفتند: تفاوت بین آن دو بسیار بود دیروز جز سختی ثمری نداشت و امرزو سراسر خوشی بوده‌است . کوروش منطور خود را صریح بیان کرد و گفت اکنون وضعیت شما این است اگر حرف مرا گوش کنید از نعمات و هزاران لذات دیگر برخوردار می‌شوید و هرگز گرفتار رنج و بندگی نمی‌شوید و اگر گوش ندهید خودتان را برای رنج و زحمات فراوان مانند کار دیروز آماده سازید.... **من از طرف پروردگار مامور آزادی شما هستم شما به هیچ وجه از مادها پست تر نیستید لذا بی درنگ بر ضد آستیاگ شورش کنید(تاکید از من، قادری است)** (هرودت، ۱۳۸۷، ۱۰۰-۹۹).

چند نکته در این متن است؛ یکی اینکه، دلیل عصیان، عطش ثروتهای دیگر اقوام و تاراج و غارت است دوم این‌که کوروش خود را برگزیده از طرف خدا و قائل به مشروعیت متافیزیکی و حق الهی شاهان است و سوم این‌که تاکید دارد شما از مادها پست تر نیستید بلکه برتر هستید و خطاب وی اشراف و سپاهیان هستند.همچنین برخلاف نظر کاتوزیان عصیان کوروش، عصیان ملت بر علیه دولت نبود، بلکه عصیان قوم پارس بر علیه قوم ماد بود. در واقع نکاتی که در این متن آمده است تقدیر عقل‌سیاسی پارسی که میوه آن استبداد ایرانی است را، رقم زد. نظامیگری و اشرافیت، گذار از فلاکت امروزی به ایده آل، با تاراج و غارت، حق الهی شاهان و حس یا عصبیت برتری قومی/قبیله‌ای که مولفه های همیشگی عقل‌سیاسی ایرانی هستند حتی در مشروطه- پایین تر به آن اشاره خواهیم کرد- هم با جایگزینی ترقی به جای تاراج، بازتولید گشت.

بنابراین، توافقی بین کوروش و اشراف و قبایل پارسی، با واسطهٔ پدر کوروش(کمبوجیه) صورت گرفت. که مفاد آن پذیرش رهبری کوروش از طرف اشراف، و غارت/فتح ماد و سرزمینهای دیگر و دادن اموال و زمینهای تصرف شده به اشراف پارسی است. پدر کوورش کمبوجیه، به‌ایرانیان می‌گوید که به منظور تامین خیر و برکت طرفین، کوروش باید از اشراف/پارس دفاع کند و اشراف از کوروش. که شرایط این توافق طبق گفته گزنفون حتی در زمان وی نیز وجود داشته است.(گزنفون، کریمی، ۲۷). اتحاد کیخسرو با پهلوانان-امرای محلی-بر علیه افراسیاب تورانی، بازتابی از اتحاد کوروش با اشراف پارسی بر ضد ماد است(پیرنیا، ۱۳۸۳: ۱۳۲).از جمله‌این امتیازات اشراف قبیله‌ای در زمان کوروش: «پادشاه حق دارد که فقط از محیط دختران هفت دسته اشراف قبیله‌ای ازدواج نماید، نمایندگان این قبایل حق دارند بدون هیچگونه مانع و رادعی به حضور پادشاه بیایند و در ایالات خود سمت حاکم موروثی را داشته باشند. حق دارند که کلاه ویژه بر سر گذارند. پادشاه باید توصیه های این اشراف را مود توجه قرار دهد اشراف به کوروش را از نظر نیروی نظامی پشتیبانی کنند و کوروش اموال و سرزمینهای فتح شده را مُلک شخصی اشراف پارسی کند»(داماندایف، ۱۳۸۶، ۲۲۵)«.بین کوروش و اشراف سازش های ی وجود داشت که از جمله شرایط ان پادشاهی کوروش و حفظ امتیازات آن طبقه ممتاز بود. کوروش خود یکی از شاهزدادگان قبیله و نماینده قبایل بود زیرا خاندان هخامنشیان یکی از هفت قبایل مشهور بشمار می رفت»(داماندایف، همان، ۲۲۵-۲۶).
—به روایت گزنفون- کوروش بارها اعیان را از مردم متمایزمی‌کرد درسپاه‌کوروش، اعیان پارس بدون این‌که کار کنند زندگی خود را میگذرانند جون از کار دیگران امرار معاش می‌کنند(گزنفون، کتاب ۸ فصل ۱ بند ۱۶، به نقل از بریان، همان، ۵۲۰).

سیاست بنیان گذاری امپراطوری با مقاصد اشراف قبیلوی سازگاری داشت(ویسهوفر، ۱۳۸۹، ۷۰). کوروش واشراف برای غنایم در صدد کشورگشایی بودند(رضایی، ۱۳۸۴، ۳۰۹). توافق اشراف با کوروش‌شاه در زمان پادشاهان بعدی از جمله داریوش نیز ادامه یافت. «در پادشاهی داریوش بخشی از بهترین زمینهای ملتهای مغلوب را ستانیدند و به مالکیت موروثی اعضای شاهی و نمایندگان اشراف پارسی در اوردند و مالکان این زمینها از پرداخت خراج معاف بوند»(ایوانف، ۱۳۵۹: ۸۵). داریوش پس از آن‌که توانست ده‌ها ملت یاغی را سرجای خود نشاند. امتیازات اشراف قبیله را باز پس گرفت و این امتیازات تا آخرین لحظات سلطه هخامنشیان باقی ماند(هینتس، ۱۳۸۶: ۲۹۸). همان‌طور که افلاطون گفته است: داریوش قلمرو سلطنت را به هفت قسمت بین همدستان خود در قتل

سـمردیس تقسـیم نمود (همان:۲۹۸).تا پایان هخامنشـیان تمامی مناصـب عالی لشـکری و کشـوری در دسـت اشـراف قبیله‌ای بود چه در ایران و چه خارج از ایران(همان:۲۹۹). سـلطه و اقتدار اشـراف قبیله‌ای پارس در دسـتگاه اداری کشـورهای مغلوب موجب نهب و غارت اموال و تضـعیف قوای تولیدی کشـورهای مزبور بود(همان:۲۹۹-۳۰۰). تا پایان هخامنشـیان روابط و مناسـبات قبیله‌ای به قدرت خود باقی ماند و از لحظه تأسیس هخامنشـیان تا آخرین سـاعات حیات این سلسله همواره ارتش آن حکومت در حال اردوکشـی(فتح/غارت، قادری) بوده‌است (همان:۳۰۰) بنابراین، در نتیجه برتری نظامی قوم پارس و تاراج مازاد و انباشت ثروتهای ماد و سایر متصرفات، قوم پارس به طبقه برتر و قوم ماد در نتیجه ضعف اقتصادی متحمل شده از سوی پارسها، به طبقه‌ی ضعیفتر و برده مبدل شد چون مادها و سایر اقوام در کتیبه‌های هخامنشـی(آپادانا) به عنوان خراج گذار معرفی شـده‌اند(یونگ ، ۱۳۸۵: ۹۰) در حالی که پارسـها چون ملت فرمانروا بودند، از مالیات معاف بودند(ایوانف ، ۱۳۵۸: ۸۸. کوک، ۱۳۸۳: ۸۶).

امپراتوری هخامنشیان ابزار سلطه پارسها بر مادها که در انحصـار قوم پارس که طبقۀ اشراف امپراتوری بزرگ شـدند و اقوام مغلوب چون مادها، به طبقه تحتانی و بردگان امپراتوری تبدیل شـدند. طبقه حاکم، یعنی حکومت گران و وابسـتگان آنها، با تاراج ثروت جامعه، آن را صـرف کاخها و معابد و هزینه لشـکرکشـی می کردند(علمداری، ۱۳۸۰ :۱۵۷). طبقه نظامیان پارسـی با تصـرف سـرزمینهای سـایر اقوام زمینهای آنان را نیز تصـرف و پادشـاه به پاس زحمتهای نظامی آنان سرزمین سایر ملل را ملک شخصی نظامیان می‌کرد «الوح گلی بابلی پارسیانی را به ما معرفی می کنند دارای تیول و املاک زیاد بودند» درنیمه غربی تمام املاک در دسـت اشـرافیت پارسـی اسـت اما در شـرق معلوم نیست که آیا بومی هستند یا پارسی، التهایم، بیکرمن، یونگ و فرای نظریه دوم را قبول دارند»(کوک، گرشویچ، ۱۳۸۷: ۳۳۵: ۲).

بنابراین، همان‌طور که خود دکتر کاتوزیان به آن اشاره کرده‌است «دولت خود مالک مستقیم زمینهای کشـاورزی گوناگونی بود و بقیه اراضـی را نیز به اعضـای خاندان سـلطنتی و مقامات دولتی واگذار می کرد» اما برخلاف نظر کاتوزیان، دولت ماوراء جامعه و فاقد پایگاه اجتماعی نبوده‌اسـت طبقاتی نبودن دولت در ایران به معنی عدم پایگاه اجتماعی نیسـت بلکه همان‌طور که از متن بالا مشـهود اسـت، پایگاه اجتماعی دولت قوم برتر پارس اسـت و تسـخیر سرزمینها توسط دولت، تصرف آن به دست قوم برتر پارس و اعضای خاندان سلطنتی و مقامات بلندپایه نیز همان قوم پارس اسـت که در نتیجه غارت سـرمایه دیگر اقوام، اتفاقاً طبقه برتر نیز شـدند. چون « خشـترپاونهای کوروش و کمبوجیه بدون اسـتثناء از خانواده‌های پارسـی برخاسـته‌اند»(بریان، ۱۳۸۰: ۱۲۶). داریوش پایه دولت خود را بر اصـل نجبای پارسـی و قوم پارس گذاشـت(همان:۸۱). «همۀ سـاتراپ های هخامنشـی پارسـی بودند. پانزده افسـر داریوش نیز همگی پارسـی و از چهل افسر رده بالا همگی پارس بودند. حکومت هخامنشـی به موضـوعی خانوادگی تبدیل شـده بود که از اقوام نزدیک و فامیل اسـتفاده می‌کردند» (کوک، همان، ۳۳۴). «در امپراطوری جدید. ...(پارسی) دولت جدید به لحاظ قومی و اجتماعی گروه برتر جدید حضـور داشتند و شخصـیتهای برجسته محلی فقط دسـتیار این گروه بودند. ما این گروه را قوم-طبقه مسـلط می نامیم و بیشـتری اعضـای این قوم-طبقه را نمایندگان خاندآن‌های اشراف پارسی تشکیل می دادند.حتی قضات سلطنتی هم پارسی بودند»(بریان، همان، ۱۲۶-۱۲۷).ترکیب کارکنان بلند پایه شاهنشاهی به نحو چشمگیری مبین آن است که شاهنشاهی را مجموع خاندان‌های بزرگ اشراف که پیرامون دودمان هخامنشـی و سـنن فرهنگی قوم پارس جمع بودند اداره می‌کردند(بریان، همان، ۵۵۳). داریوش شـاه می‌گوید:«... سپاه پارسی را نگه دار.........»، «داریوش شـاه، شـاهنشـاه پارس» در این جمله داریوش تمام دولت خود را مبتنی بر سپاه پارسی می داند(یونگ ، ۱۳۸۵: ۱۰۵). «در سـاختمان دولت خود از پارسـها استفاده کرد، که سلطنت ملی/ قبیله‌ای پارسی را محکم کرد. مناصب بزرگ دولتی و درباری همه به قوم پارس می رسید»(همان:۱۰۵-۱۰۴).

باری دولت/اسـتبداد ایرانی نه ماوراء جامعه، بلکه دولت تک-قومیتی پارس با سلطه بر اقوام غیرپارس بوده‌اسـت و، دلیل عصیان و شورش پارسها، غارت و عطش ثروتهای دیگر اقوام از جمله مادها بود. لازمۀ غارت ثروت مادها و.

.. و حفظ بعدی ســــلطه و تداوم غارتها، به نظم و انضـــباط و قدرت نظامی احتیاج دارد که نهاد امپراتوری برای آن تشــکیل شــد. دایموند به طور کلی نظریه خوبی ارائه داده اســت:«ازدیاد جمعیت یا کمبود تولیدی مواد غذایی ســبب می‌شود که قبایل برای دستیابی به منابع جدید به قبایل یا اقوام دیگر حمله کنند در ادامه این تغییر و تحولات قبیله غالب با اشغال سرزمینها و مردمان جدید، آن‌ها را به زیر کنترل خود در آورد از این پس کنترل به شکل سابق یعنی رهبری یا ریاست قبیله عملی نبود **رئیس قبیله غالب به قدرتی دست یافت که برای حفظ آن ناچار بود از نهاد دولت که اهرمی سازمان یافته از سلسله مراتب است استفاده کند شکل مناسبات قومی با روابط خونی به گروه بندیهای طبقاتی یا قشــــربندی جدید بدل می شــــد به طوری که افراد اقوام مغلوب جز طبقات تحتانی جامعه در می آمدند**(تاکید از من، قادری است) دولت جدید که از اعضـای قبیله غالب شـکل می‌گرفت افراد اقوام مغلوب را به کارهای اجباری و دشوار تا حد بردگی وا می داشــت نیروی نظامی دولت جدید نه از افراد قبیله و قوم خودی بلکه از همه قبایل و به صــــورت حرفه ای یعنی سربازگیری شکل می‌گرفت اگر قوم غالب قادر نبود از افراد قبایل مغلوب استفاده کند آن‌ها را می‌کشت تا سلطه خود را بر سـرزمین های آن‌ها تضـمین کند یا به آن‌ها اجازه می داد در سـرزمین های خود بمانند ولی مالیات بپردازند؛ یعنی حفظ جامعه بدون برخورداری از استقلال سیاسی»(Diamond,1997,289-292). . بنابراین، علت اسـتبداد ایرانی نه تقدیر طبیعت و بی آبی اسـت، نه توهم توطئه مغول و دولت مطلقه مدرن، بلکه این تقدیر ریشـه در منش عقل پارسـی دارد و سـابقه ای به اندازه تاریخ ایران/پارس. عقل پارسـی از اسـاس بر عطش ثروتهای دیگری و فتح و غارت سـرزمین بنیان نهاده شـده‌اسـت لازمه غارت هم، شـکسـت اقوام دیگر و لازمه شـکسـت آنها، تشـکیل امپراتوری قدرتمند و نهاد سـلسـله مراتبی اسـتبدادی اسـت که امپراتوری هخامنشـیان نمونهٔ آن اسـت لازمهٔ تشـکیل امپراتوری قدرتمند نیز ایدئولوژی اسـت که اسـاطیر آریایی و دین زرتشـت آن را فراهم آوردند- در بخش قبلی و در جای دیگری مفصـل به آن اشـاره کرده ام[۱]-. که دکتر کاتوزیان خود در تز نهم به زیبایی هرچه تمامتر به اینکه دین و اساطیر و...کارکردی جز مشروعیت دادن و درخدمت استبداد بودن نداشتند اشاره کرده‌است«اساطیر، فره ایزدی و دین برای مشــروعیت بخشـیدن به حکومت دنیوی مورد اسـتناد قرار می گرفت»(کاتوزیان، ۱۳۸۰: تز نهم ، ۱۴ به بعد). بنابراین، استبداد ریشه در سلطهٔ قومی پارس و خوی غارت گری و سروری آنان است چون هیچ غارت و سلطه ای بدون اسـتبداد و سـرکوب به دسـت نمی‌آید که امپراتوری، نهادینه شـدن سـرکوب وخشـونت قوم پارس و، در واقع ابزار سلطه قوم-طبقه برتر پارس بود.

این منطق عقل پارسی/ایرانی است از نیزه های پارسی تا دوردستها.... تا راه قدرس از کربلاست. دوردستها و کربلا، یا همان فتح و غارت و سلطه قومی پارس بر دیگر اقوام، بدون استبداد و میلیتاریسم ممکن نمی‌شود. در واقع سیاست و برتری سیاسی با هدف تاراج و سلطه، بر اقتصاد و طبیعت تقدمی انتولوژیک دارد. سیاستِ برتری طلبی و سلطه طلبی از سویی، پارسها را به منافع اقتصادی و فتح و تصرف سرزمین و اموال دیگران می رساند و از سویی دیگر، مبنای دین و فرهنگ ایرانی و ســـاختار اجتماعی/طبقاتی آن می گردد. بنابراین، منطق قومی هم بر ســـاختار اجتماعی/طبقاتی اولویت دارد و هم مبنای دین و فرهنگ آن است.

بنابراین، تضـاد، نه غریزی/طبیعی، بین یکجانشـینی و کوچ نشـینی، بلکه تضـاد عقلی/آگاهانهٔ قومی/مذهبی اسـت وگرنه بنیادی ایدئولوژیک و ماندگار به خود نمی گرفت و در حاکمیت حقیقت ماندگار نمی شد. «دو عنصر حق‌الهی و اصل و نسب پارس گرایی ، اساس ایدوئولوزی هخامنشیان در کسب مشروعیت است هخامنشیان بر واژه پارسی بیش از آریایی تاکید داشـتند و به تعلق خود به پارسـی در تفاوت با مادها. ... اشـاره داشـتند»(ویسـهوفر، ، ۱۳۷۷، ۱۳). پاسارگاد پایتخت و نماد شاهنشاهی هخامنشی، به افتخار پیروزی بر مادها، و مهمتر اینکه، ریشه در واژه پارس، به معنی تاکید بر اصل و نصب عشیره‌ای/قومی پارس است. که به خاستگاه عشیره‌ای(قومی، قادری)و گذشته هخامنشی کوروش مشروعیت می‌بخشد(گارثویت، ۱۳۸۵، ۱۰۱). اگر تضاد ایلی/عشیرتی یا یکجانشینی با کوچ نشینی بود، چرا این همه تاکید بر پارس گرایی می‌شـود حتی بعد از اینکه پارسـها یکجانشـین شـدند. این همه تاکید بر برتری نژادی پارس و آریا و نزاع اخلاقی/آیینی اهورا با اهریمن، در متون قدیم پارسـی، با منطق غریزی و، سـتیز یکـجانشـینی و

کوچ نشینی تفاوتی بنیادی دارد چون منطق غریزی ایلات، بیشتر از آنکه به کنش و پراکسیس دست بزنند بیشتر در مقابل منطق طبیعت واکنش نشان می دهند.

با توجه به مطالبی که بیان کردیم دیدگاه اصلی دکتر کاتوزیان در مورد تضاد دولت با ملت نیز، زیر سئوال می رود چون همان‌طور که بیان کردیم دولت ماوراء جامعه و فاقد پایگاه اجتماعی نیست بلکه دولت تک-قومیتی پارس بر علیه سایر اقوام مغلوب است. بنابراین، نه تضاد دولت با ملت، بلکه تضاد دولت تک-قومیتی پارس با اقوام زیر سلطه پارس/ایرانی است که اکنون به ذکر نمونه هایی برای اثبات آن می پردازیم که ناگزیر از تکرار برخی مطالب هستیم.

همان‌طور که گفتیم امپراتوری هخامنشیان مبتنی بر سلطه قوم برتر پارس و در انحصار قوم پارس برای سلطه بر دیگر اقوام بود که صرفاً با قدرت نظامی و سلطهٔ استبدادی این سلطه حفظ شده بود که، بلافاصله بعد از خلاء قدرت مرکزی ناشی از خروج کمبوجیه از ایران، و قیام گئوماته، همه اقوام بر علیه دولت/امپراتوری پارسی به شورش به پا خواستند. بعد از قیام گئوماته مادی، «بدلیل نارضایتی مردم از سلطه هخامنشیان، گئوماته به آسانی موفق شد مردم تمام نواحی شاهنشاهی را با خود همراه و مطیع وی گشتند که در ماه ژوییه ۵۲۲ حاکم بلامعارض و بدون شریک شاهنشاهی بود»(دیاکونوف، ۱۳۸۸: ۳۹۲). بعد از کشتن گئوماته مادی، همه ملتهای اسیا به غیر از پارسها به حال وی گریستند(هرودت، ۱۳۸۷: ۲۲۴). تمام ملل زیر سلطه پارسیان، برعلیه داریوش و در دفاع از گوماتا و اقدامات او دست به شورش زدند. سرکردگان شورشی نام شاهی بر خود نهادند که توسط کوروش از بین رفته بود یعنی از سرگرفتن جریان تاریخ محلی و خاتمه دادن به سلطه هخامنشیان(بریان، ۱۳۸۰: ۱۸۲-۱۸۳). روشن است که هخامنشیان هیچ مشروعیتی در میان اقوام نداشتند، و به محض خلاء قدرت مرکزی، همه اقوام به غیر از پارسها، عاصی و به گئوماته ضد پارسی پیوستند و بعد از کشن وی نیز، همه به غیر از پارسها گریستند. این نشان می‌دهد که امپراتوری هخامنشیان کوروش محدود به قوم پارس و در خدمت پارسیان بوده‌است که همه اقوام غیرپارس به گئوماته پیوستند و در شکست گئوماته همه به غیر از پارسیان گریستند اما پارسیان نه تنها نگریستند بلکه از شکست گئوماته خوشحال و همه پشت‌سر داریوش قرار گرفتند که امتیازات پارسها را احیا کرد. داریوش نیز صرفاً با قدرت نظامی گارد جاویدان و حمایت قوم‌پارس، موفق به شکست شورشها و تثبیت دوباره امپراتوری شد. تمام دولت داریوش مبتنی بر سپاه پارسی بود(یونگ ، ۱۳۸۵: ۱۰۵).عدم حمایت از داریوش به جز گارد پارسی، در دو متن ایلامی و اکد بیستون آمده‌است(هینتس، ۱۳۸۶: ۴۲). روشن است که چرخه استبداد/هرج و مرجی که دکتر کاتوزیان به درستی به آن اشاره دارد نه هرج و مرج ملت بر علیه دولت ماوراء جامعه، بلکه شورش اقوام زیر سلطه بر علیه دولت تک-قومیتی پارس است. تا زمانی که سلطه در دست پارسیان بود اقوام غیرپارس بر علیه آن شورش می کردند مانند همراهی تمامی اقوام با قیام گئوماته. اما با انتقال حاکمیت از کمبوجیه پارسی به گئوماته غیرفارس، این پارسها و اشراف پارسی بودند که به رهبری داریوش بر علیه حاکمیت غیرفارسی قیام کردند. بعد از انحصار دولت/خلافت توسط اعراب نیز، این پارسها بودند در قالب شعوبیه و سلسله های محلی سامانیان و...برعلیه خلافت عربی به پاخواستند. با حاکمیت ترکان نیز، پارسها نسبت به حکمرانان بی تفاوت شدند چون نه قدرت شورش بر علیه آن را داشتند و نه سهمی از قدرت.

انقلاب مشروطه– که پایین تر شباهت ساختاری متن آن را با شورش کوروش خواهیم گفت- برخلاف نظر دکتر کاتوزیان، شورش ملت بر علیه دولت نبود«طغیان عصیان بخشی از جامعه بر علیه بخش دیگر نبود، عصیان جامعه یا ملت بر ضد دولت بود»(همان: ۲۳). بلکه شورشی شهری و روشنفکری پارسها یا پارسگرایان، بر علیه حاکمیت دولت ترکهای قاجار بود. این بار دولت غیرپارس، و ملت/قوم شورشی، پارسهای محروم از قدرت بودند. اگرچه درمشروطه تضاد ملت با دولت بود«مجلس را خانه ملت در مقابل دولت..» اما این تضاد نه همیشگی و نه با ذات دولت و نه مجلس ملت بود بلکه چون روشنفکران پارسگرا در دولت سهمی نداشتند و مجلس خانهٔ روشنفکران فارس محور شده بود، آن را در مقابل دولت قاجار، خانهٔ ملت، تعریف می کردند چون دولت حاکم و موجود، دولتی فارسی یا در خدمت احیای آرمانها و عظمت فارسها نبود به همین دلیل، مجلس نخبگان پارسگرا، خانهٔ ملت تعریف می‌شود که لزوماً خانهٔ ملت نبود. که با تکیه بر ملت(مجلس)سعی در احیای عظمت باستانی پارس و نفی حاکمیت ترک داشتند

که با شکست و تعطیلی مجلس و مهمتر از همه عدم قدرت مجلس/ملت، همان نخبه گرایان ملت گرای ضد دولت، با حمایت و مشارکت از دولت رضاشاه، از حمایت از ملت در مقابل دولت، به حمایت از دولت پارسی در مقابل ملت غیرفارسی پرداختند این بار دولت نماد ترقی و عظمت و پیشرفت و، ملت نماد عقب ماندگی و تفرقه شد که مبارزهٔ با دولت به مبارزه ملت برگردانده شد. کاتوزیان به عنوان یک تحلیلگر، باید گفتار نخبگان و روشنفکران را در قالب بافت سیاسی/اجتماعی آن زمان تحلیل کند نه این‌که بافت سیاسی/اجتماعی را از نگاه نخبگان و متن روشنفکران. این رویکرد بیشتر در قالب نظریه چرخش یا عدم چرخش نخبگان پاره‌تو و یا بسیج سیاسی چارلز تیلی قابل توصیف است نه تضاد دولت و ملت. نخبگان هروقت در رأس قدرت هستند، از اعلی حضرت و دولت عالیه و شاه، میهن، ملت می گویند و هرزمان که اپوزسیون و از قدرت سهمی ندارند، از صدای ملت و ملت ایران و توده مردم و.... چه مجمع آدمیت ملکم خان «برای فاصله گیری از حیوانیت و ورود به سلک آدمیت و ترقی ملک به جماعت ما، آدمیت بپیوندید»(قانون در کاشی، ۷۶). و چه روزنامه سیاست حزب توده«ملت ایران تشنه اصلاحات اساسی است ای ملت ایران برای رهایی همیشگی آزادی از خطر ارتجاع، دور حزب توده جمع شوید وگرنه در صف دشمنان آزادی هستید...۹۵ درصد تودهٔ مستحق و محروم از قدرت»(روزنامه سیاست در کاشی، ۱۵۹-۱۶۰)، برنامه های خود را از زبان ملت بیان می کنند چون از قدرت سهمی ندارند با ابزار قرار دادن و بسیج ملت، سعی در مقابله با دولت(تضاد ملت با دولت)، در عین حال تصاحب آن به نفع خود دارند«خواست به دست گرفتن قدرت درتمامی متن (روزنامه سیاست حزب توده) به خوبی آشکار است...و دموکراسی برای حزب توده هم چون راهی برای رسیدن به قدرت است»(همان:۱۶۳-۱۶۴). همان دوم خردادیهایی که جناب کاتوزیان به آن نظر مثبت و امکانیت گذار از تضاد دولت با ملت را در آن می دید، خط امامیهای طرفدار استبداد ولی فقیه بودند که از قدرت محروم شده بودند که در ۷۶ برای بسیج مردم از صدای ملت، مردم ایران، جامعهٔ مدنی ندا سر می دادند.

همچنین برخلاف نظر ایشان که آن را بر ضد نفس نظام استبدادی می داند«این انقلاب طغیانی بود از خیل طغیانهای تاریخ ایران بر ضد دولت استبدادی...اما یک تفاوت مهم و مشخص با قیامهای قبلی داشت...که نه فقط بر علیه حکومت استبدادی موجود، بلکه بر ضد نفس نظام استبدادی بود و خواسته اش قانون»(۷۴) مشروطه شورش بر علیه نفس استبداد نبود بلکه منظور استبداد قاجاریه بود و درک آن‌ها از قانون و مشروطه همان احیای شاهنشاهی و امپراتوری است«کونیروی کیخسرو و صولت داریوشی»(روح القدوس، ۱۳۲۶، ش۱۷) در متنهای مشروطه چون قانون و روح القدوس، پادشاه همچنان نقش کانونی دارد(کاشی، ۱۳۸۴: ۹۲). قدرت همچنان ایده‌ای طبیعی و اصل سامان قدرت، محل پرسش و نقد نیست(همان) برخلاف نظر دکتر کاتوزیان، درک آن‌ها از مشروطیت، آزادی منفی به معنای مدنظر ایزیا برلین نیست«درک آن‌ها از آزادی و برداشت آن‌ها از قانون به تعبیر برلین منفی بود» بلکه با ایده طبیعی قدرت و الگوی چوپان/رعیت، سعی در احیای الگوی پادشاهی ایران باستان داشتند که، با روایت لیبرالی اصلا سازگار نیست(کاشی، همان:۱۱۹) مشروطیت صورت معقول کسب قدرت و جلال و استقلال سیاسی است در متنهای مشروطه چون قانون و روح القدوس، پادشاه همچنان چوپان است و رعیت گوسفند(کاشی، همان: ۱۱۸). مُشکل مشروطه طلبان نه ذات استبداد، بلکه استبداد ترکها و ناتوانی آن‌ها از استقلال سیاسی و حفظ سرزمینهای تسخیر شده ایرانی است. همان پارسهایی که با شعار دموکراسی و آزادی به مبارزه با دولت ترکها رفتند« شورش بر دولت استبدادی این بار به اسم ازادی و قانون و....انجام گرفت »(کاتوزیان، ۱۳۷۹ :۱۵)، همانها از استبداد دولتی رضاشاه پارسگرا حمایت کردند. «پس از انقلاب مشروطه هجده تن از زعمای حزب دموکرات به پیشنهاد محمد تقی بهار تصمیم به ایجاد حزبی ملی گرفتند، تا بدنهٔ اصلی دولت فاضل قدرتمند را تشکیل دهند...(آصف، ۱۳۸۴ :۱۴۵). دولتی منظور بود نظیر دولتی که به دست اتاتورک ها و بعدها در المان به دست نازی ها به وجود امد(بهار، ۱۳۷۱: ۲۷). بنابراین، مشروطه نه مقابله با ذات استبداد، بلکه نفی استبداد غیرفارس، و احیای استبداد قومی پارس بر سایر قومیتها بود.

دولتمدرن رضاشاهی، نه دولتی بدون پایگاه اجتماعی و ماوراء جامعه، بلکه متکی بر حمایتهای بخش بزرگی از جامعه و فارس نشینان و فارسگرایان بود «رضاشاه ناسیونالیستی فارس محور بود. رضاخان از ایدئولوژی اریایی و فارس محوری که در میان ایرانیان متجدد نفوذ پیدا کرده بود، الهام می گرفت این ایدئولوژی را روشنفکران جوان به

او اموختند... تجدد تمرکز و سکولاریسم را نخبگان ناسیونالیست فارس محور پایه گذاشته بودند(کاتوزیان، ۱۳۹۲: ۲۲۲). که به مبارزه با زبانهای دیگر، تبعیض اقتصادی و اجتماعی علیه استانهای غیر فارسی زبان و، یورش نظامی بر علیه انان بود(کاتوزیان، ۱۳۷۹: ۴۳۳). یعنی همان شورش پارسهای طرفدار دموکراسی و آزادی بر علیه دولت ترکی، از دسپوتیسم رضاشاهی حمایت کردند. شورش بر علیه قاجاریه ترک، نه شورش ملت بر علیه دولت، یا شورش بر علیه نفس استبداد، بلکه شورش فارس گرایان و علماء با پیروانشان، اتفاقا برای احیای آگاهانه استبداد دیرین پارسی«کو نیروی کیخسرو و صولت داریوش» بود. شورشهای بعد از مشروطه هم، شورش اقوام غیرفارس(سمکوی کرد، خزعل عرب و..) بر علیه سلطه قوم پارس بود، نه شورش آحاد ملت بر علیه دولت، چون مشروطه تجلی ناسیونالیسم فارسی/ایرانی بود. همان‌طور که خود مشروطه شورش فارس بر علیه غیرفارس بود.

اما با حاکمیت پارسها و تکوین دولت مدرن، تضاد دولت و ملت از بین نرفت اگر قبلاً تضاد قوم/ملت پارس با دولت ترکی بود، اینبار تضاد اقوام غیرپارس بر علیه دولت پارسی بود. مانند شورشهای قومی کردستان، آذربایجان، عربستان/خوزستان و جنگل. چون اساساًتکوین دولت‌مدرن برای غلبه بر شورشهای قومی، کرد(سمکو)، عرب(خزعل)، ترک(خیابانی) و...شکل گرفته بود. «همین خطر وقوع جنگ داخلی و تجزیهٔ کشور بود که بیش از هر عامل دیگری سرانجام منجر به کودتای ۱۲۹۹/۱۹۲۱ شد»(کاتوزیان، ۱۳۸۰ :۳۰). بعد از سرکوب قومیتها توسط دولت تک-قومیتی پارس، و حفظ سلطه با قدرت نظامی و ایدئولوژی فرهنگی ناسیونالیسم، دولتی قومی که فاقد پایگاه در میان دیگر اقوام بود، شکل گرفت که بعد از عزل رضاشاه، همانند خلاء قدرت بعد از خروج کمبوجیه، دوباره اقوام غیرفارس به عصیان بر علیه دولت پارس به پا خواستند نمونهٔ آن جموری مهاباد کردستان و جمهوری آذربایجان توسط پیشه وری بود. که جز با سلطه دولت پارسی و قدرت نظامی، حاکمیت پارسی، ایجاد نشد. بعد از خلاء قدرت پس از انقلاب ۵۷ نیز، برخلاف نظر کاتوزیان، نه تنها با شورش ملت بر علیه دولت مواجه نیستیم بلکه با حمایت گسترده بخشی از ملت از دولت مواجه هستیم و شورشهای علیه نظام سیاسی جمهوری اسلامی، نه شورش کور ملت علیه دولت، بلکه شورش بخشی از جامعه قومی غیرفارس همانند کردها، بر علیه حاکمیت متمرکز فارسی/شیعی بود که جز با سرکوب مهار نشد. اینکه در انقلاب مشروطه یا در انقلاب اسلامی اقوام دیگری نیز مشارکت کرده باشند، مشارکت به معنای واقعی کلمه نبوده‌است بلکه بسیج سیاسی آنان با شعارهای زیبای نخبگان شورشی بوده‌است . در انقلاب مشروطه روشنفکران پارس قبل از دست یابی به قدرت، از رونق و شکوفایی و آزادی اقوام و قبایل و...دفاع می کردند به این دلیل شاید گروهایی از اقوام دیگر به آن پیوسته باشند در انقلاب اسلامی نیز از احقاق حقوق اقوام و اقلیتها گفته می شد که گروهای قومی دیگر در آن بسیج شدند که این نه تضاد ملت بر علیه دولت، بلکه مشارکت دیگر اقوام در آن، شورش اقوام بی دولت، حال به شکل ناآگاهانه و بسیج شده، بر علیه دولت تک قومیتی با ایدئولوژی متفاوت است.

تکرار می کنیم که دولت نه فاقد پایگاه اجتماعی بوده‌است و نه تضاد دولت با ملت، دولت دارای پایگاه اجتماعی قومی و ملت شورشی هم اقوام بی دولت هستند که گاهی مبارزهٔ قومی در قالب مبارزهٔ مذهبی تبلور می یابد. مانند جنگ اهورا با اهریمن قدیم و جنگ شیعه و سنی جدید که پایگاه هردو مذهب قومگرایی است. موضعفهای متفاوت فکری قوم حاکم مانند مذهبی، ملی، کمونیستی و... در تقابل با شورش اقوام ضد فارس، رنگ باخته و یک صدا برعلیه به اصطلاح تجزیه‌طلبی متحد می شوند. یعنی زیربنای موضعهای فکری آن‌ها تعیّن قومی است.

همان‌طور که اشاره‌کردیم کاتوزیان، از سویی برخلاف شورشهای گذشته، نهضت مشروطیت را متفاوت می‌داند چون برعلیه نفس استبداد و برای آزادی بود«برضد نفس نظام استبدادی و خواسته اش ازادی و قانون» از سوی دیگر، تحولات نهضت مشروطه را احیای همان رویدادهای گذشته می داند:«ویژگی خاص این دوره، خصوصیات ظاهراً مدرن این رویدادها، ریشه‌در سنتهای دیرینه دارند»(کاتوزیان، ۱۳۷۹: ۱۴). همچنین وی انقلاب مشروطه را به نام مفاهیم جدید، تکرار الگوی قدیم می‌داند:«شورش بر دولت استبدادی، این بار به اسم آزادی و قانون انجام گرفت. این دوره نیز همان الگوی سنتی تغییرات تاریخی ایران،. ... و احیای رژیم قدیم به خاطر وطن و تجدد»(همان: ۱۵). مخیلهٔ سیاسی ایرانیان را قویتر از آن می‌داند که با مفاهیم مدرن از پای دربیاید:«تجارت سنتی جامعه نیرومندتر از

آراء و برنامه‌های سیاسی نوپا از کار درآمد»(همان:۲). مایلم به نکته‌ای ظریف که پارادوکسی آشکار در همین مطالب ذکر شده‌است، اشاره‌ای داشته باشم. در جایی اشاره می‌کند که احیای رژیم قدیم به خاطر وطن و تجدد، در ادامه اشاره می‌کند که سنت قدیم نیرومندتر از افکار جدید. یعنی فرض کاتوزیان این است که نیت و قصد روشنفکران وارد کردن و تحقق مفاهیم جدید بود، اما سنت قوی، اجازه این امر را نداد. در حالی که بحث فراتر از ممانعت سنت قدیم است. تضادی بین خواست روشنفکران و احیای سنت قدیم نبود. یعنی این صرفاً سنت قدیم نبود که مانع از نوآوری جدیدها شد، بلکه این مدرن‌ها بودند که خود آگاهانه، سنت قدیم را احیا کردند. به همین‌دلیل باید جملهٔ قبلی وی را وارونه کنیم، تا از این تضـــاد رها شـــویم :«احیای رژیم قدیم به خاطر وطن و تجدد»باید بشـــود به بکارگیری مفاهیم جدید وطن و تجدد، برای احیای رژیم قدیم. این نه سنتی ناخودآگاه یا ممانعت سنت در مقابل نوآوری، بلکه خواست اصلی و آگاهانه روشنفکران، احیای سنت قدیم و عظمت سلطه پارسی است اما با مفاهیم مدرن. احیای سنت قدیم و پادشاهی ایران باستان و احیای عظمت پارس، خواست اصلی روشنفکران مشروطه با شعار آزادی و قانون بود. بنابراین، با نفس نظام استبدادی مشکلی نداشتند. که در ادامه به آن می پردازیم:

برای بررسی این‌که چرا استبداد ایرانی از یک سو، و قیامهای قومی از سویی دیگر، با وجود منطق دنیای جدید، همچنان تداوم یافته‌اســت، باید به جای افتادن در دام تقدیر چرخه ســرکوب/شــورش دکتر کاتوزیان، که در چهارچوب پیش فرض نظم اهورایی ایرانی است، ببایست ریشه این تقدیر را در کنش و تفکر پارسی و منطق قومی جامعه سراغ گرفت. برای اینکار مایلم به مقایسه مختصری از منطق و مولفه های عقل قدیم پارسی، با عقل جدید بپردازم، تا ببینیم آیا طبق نظر دکتر کاتوزیان، سنت قدیم مانع از نهادینه شدن مفاهیم جدید شد، یا مفاهیم جدید صرفاً ابزاری برای احیای سنت قدیم بود و راز احیا یا تداوم چرخه استبداد/شورش را، بدون تقلیل آن به مسئله تقدیر، تحلیل کنیم همچنین ایده دیگر جناب کاتوزیان که، انقلاب مشروطه را مبارزه با نفس آزادی می داند، به چالش بکشانیم. البته مقایسه عقل قدیم و جدید پارسی/ایرانی، کار طاقت فرسای است که محدودیت این مقال اجازهٔ تفصیل آن را نمی دهد. ما در این مختصر در حد نقد نظریات دکتر کاتوزیان قناعت می کنیم و تفصیل آن را در جای دیگری بیان خواهیم کرد.

ما مولفه های منطق عقل قدیم پارســی را در متن ســخنرانی کوروش اســتنباط کردیم که مبتنی بر عقل اقتصـــادی غارت اکباتان، برای رهایی از فلاکت، حق الهی شـاهان، توافق اشـراف و سـپاهیان با رهبری کوروش برای غارت، حس و عصبیت برتری طلبی پارسی بر مادی که، دولت/امپراتوری و ایدئولوژی/دین، در خدمت غارت و سروری پارس قرار گرفت. بعداً با تثبیت امپراتوری پارس به دست داریوش، چون خود قوم/طبقه حاکم شدند، دال اعظم عقل پارسی، نظم/اشه یا همان عدالت سلسله مراتبی است چون قوم پارس در رأس هرم این سلسله مراتب بودند دفاع از نظم سلطه پارس در مطابقت با نظم کیهانی، نظمی اهورایی و مخالفان سیاسی سلطه قو پارسی، تازش اهریمنی محسوب می شد. یعنی انگزیش و اصل تمدن و عقل‌سیاسی قدیم پارسی، غارت و فتح است که دین، نظم، اهورامزدا، دولت و دین، در خدمت آن قرار می گیرند. « این نظام(استبدادی) فرهنگ پیش قانونی و پیش سیاسی خودش را پدید می آورد که با گذشت زمان درجامعه ریشه گرفته. ..و دلایل و توجیهات قوی فرهنگی و ساختاری و روبنایی برای موجودیت خود فراهم می آورد»(کاتوزیان، ۱۳۸۴: ۲۸). حال ببینیم منطق عقل جدید پارسی، که بعد از شکست از روسیه و از دست دادن سرزمینها تکوین یافت، تفاوتی کرده‌است یا بازتولید همان عقل قدیم است؟ فرضیه این است که، چون آگاهانه عقل قدیم پارس، توسط روشنفکران متجدد، بازتولید شد و، منطق آن سلطه قومی پارس بر دیگر اقوام و احیای شاهنشاهی/استبداد است، لاجرم چرخه شورش/سرکوب، نتیجه منطقی آن است زیرا که، در پشت چرخه سرکوب/شورش، سلطه/عصیان قومی است.

اگر منطق و محرک عقل قدیم پارس و انگزیش تشـــکیل تمدن آن، غارت ثروتها و تســخیر ســرزمین دیگران(ماد) بود، نطفهٔ آگاهی مدرن و مبنای عقل جدید پارسی نیز، حفظ یا بازپس گیری سرزمینهای تسخیر شده(روس) و دست یافتن به ترقی و، حفظ سلطه قومی در دولت‌مدرن است. ترقی جایگزین غارت می گردد« ملک انوشیروان با همه ترقیات دنیا و با همه کمالات دولت پرور » و حفظ سرزمینهای تسخیر شده، جایگزین تسخیر سرزمینهای جدید می

گردد و لازمه تسخیر یا حفظ سرزمین نیز، دولت مقتدر است. پایین تر اشاره خواهیم کرد که منظور از ترقی با مولفه های دموکراسی و قانون، احیای قدرت امپراتوری و عظمت فارسی«کونیروی کیخسرو و صولت دارویش» است. اگر در قدیم دین و اساطیر در خدمت امپراتوری پارسی برای غارت و فتح بود، در عقل جدید نیز، دموکراسی و آزادی و قانون، ابزار دولت فارسی، برای ترقی و حفظ فتوحات گذشته است.

بنابراین غارت و فتح سرزمین و سلطه قومی فارس، مبنای عقل قدیم پارسی و، نگرانی از دست دادن هردو، مبنای تکوین عقل جدید پارسی گشت بخصوص در جنگ با روسیه آگاهی به ضعف و نوستالژی به گذشته پرافتخار تکوین یافت:« ژرفای بحران در وجدان ایرانی به دنبال شکست ایران از روس و این بحران ژرف در وجدان ایرانی و تکوین اگاهی از آن، سپیده دم یا آستانه دوران جدید ایران است(طباطبایی، ۱۳۸۴، ۱۳۵). پی بردن ایرانیان به ناتوانی خود در برابر قدرتهای اروپایی از اوایل قرن نوزدهم به ویژه در آستانهٔ جنگهای ایران و روس آغاز شد»(کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۵۲). که به فکر مشروطه برای احیای عظمت گذشته افتادند از عوامل عینی مشروطه: «محاصره قدرتهای بزرگ ایران و روس..تجزیه هرات توسط انگلیس و اراضی شمال توسط روسها بود...»(کاشی، ۱۳۸۴: ۴۴). برخلاف انقلابهای اروپا که برای آزادی و دموکراسی بود، در انقلاب مشروطه شعار آزادی و دموکراسی، برخلاف نظر کاتوزیان، ادامه هرج و مرج و یا شورش ملت بر علیه دولت« شورش بر دولت استبدادی این بار به اسم ازادی و قانون » نبود، برای مقابله با استبداد هم«مقابله با نفس استبداد» نبود، بلکه برای دست یافتن به قدرت و اقتدار قدیم پارسی، برای بازپس گرفتن سرزمینهای تصرف شده توسط روس و انگلیس و حفظ سلطه پارسی بر دیگر اقوام بود. چون مایه اقتدار اروپا را فناوری و حاکمیت قانون می دانستند(همان:۵۴). همان‌طور که مبنای تکوین دولت‌مدرن نیز، حفظ سرزمینهای تسخیر شده و مبارزه با –به اصطلاح- تجزیه‌طلبی بود. این‌که کاتوزیان انقلاب مشروطه را «قانون و آزادی برای رهایی از قید و بند حکومت استبدادی و بر ضد نفس نظام استبدادی می‌داند خواسته اش قانون بود» مقرون به صحت نیست چون منظور از استبداد، نه ذات استبداد بلکه استبداد غیرفارسی بر فارس است. همان مدافعان دموکراسی در مقابل حاکمیت ترکی، از دسپوتیسم فارس محور رضاشاهی حمایت کردند. پارسها بعد از خودآگاهی ناشی از شکست در جنگ با روس، در پی احیای عظمت پارس باستان، در قالب مفاهیم جدید برآمدند و مفاهیم مدرن را در مکان ایران قدیم گنجاندند. بنابراین، برخلاف نظر دکتر کاتوزیان، سنت قدیم مانع از نوآوری جدید نشد بلکه خود نوآوران در پی احیای سنت قدیم بودند، اما با مفاهیم جدید. هدف از مشروطه دست یافتن به دولت مقتدر فارس محور بود، بنابراین، دولت‌مدرن رضاشاهی نه گسست از آن بلکه نتیجه منطقی آن بود. مفاهیم مشروطه و ضد استبدادی، صرفاً خطاب به استبداد ترکان بر علیه پارسها بود، که لیاقت حفظ سرزمینها را نداشت، نه ذات استبداد و، مفاهیم آزادی وقانون، خطاب به آزادی پارسها و قانون سلطه آنهاست:

بعد از خودآگاهی پارسیان/ایرانیان، که نتیجهٔ شکست از روسیه و از دست دادن هرات و، به از دست رفتن سرزمینهای تسخیرشده توسط کوروش و پارس قدیم منجر شد، راهکار آنها، احیای عظمت قدرت پارس قدیم«نیروی کیخسرو و صولت دارویش»، اما با مفاهیم جدید بود. ایران جدید با اصلاحات روشنفکرانه دارالسلطنه تبریز، در جنگ با روسیه و، رهبری جهاد علما بر علیه روسیه یا اعتصاب آنان بر علیه استبداد قاجار آغاز شد. که اتحاد این دوگروه نیز، منجر به انقلاب مشروطه شد. اما منطق اصلاحات مورد نظر این دو گروه چه بود؟ «پیش از آغاز دور دوم جنگهای ایران و روس، برخی از علما فتواهایی مبنی بر ضرورت جهاد علیه روسیه صادر کرده بودند شماری از آنان در سلطانیه، اقامتگاه فتحعلی شاه، گرد آمده بودند تا شاه را وادار به جنگ کنند....ملا احمد نراقی و جمعی از فضلا به اردوگاه امدند و شاه را وادار به جهاد کرد(طباطبایی، ۱۳۸۴: ۷۶). همچنین، «خاصتگاه اصلاحات عباس میرزا و اگاهی رجال دارسلطنته تبریز بعد از شکست جنگ ایران و روس بیشتر از ان که مبتنی بر نظریه اصلاحات باشد، ضرورت آن اصلاحات در عمل اداره جنگ احساس شد(همان:۷۷). «قائم مقام مختصات مکان جدید دارالسلطنه تبریز را با تکیه بر منطق جنگ توضیح داد. این عهد فرخنه مهد روز بازار جهاد و جهد است...»(همان:۱۲۳). اگر دقت کنیم مبنای دو گروه رهبر انقلاب مشروطه و منطق اصلاحات و مدرن سازی روشنفکران و احیای شریعت و اصلاحات دینی علماء، جنگ و جهاد است چون هم تنها درک آن‌ها از غرب جنگ و قدرت نظامی آن است و هم

عظمت باستانی ایران را ناشی از جنگ و قدرت نظامی می دانند. مقایسه شود با متن سخنرانی کوروش که خطابش به سپاهیان و جنگ برای ثروت و تسخیر سرزمین بود. نتیجه آغاز ایران جدید با منطق جنگ/جهاد، شعار اصلی انقلاب اسلامی، «جنگ، جنگ تا پیروزی»، نیز شد. پس عقل قدیم پارسی هدفش تسخیر و تصرف سرزمین و اموال دیگر اقوام بود، عقل جدید ایرانی نیز هدفش بازپس گرفتن اموال و سرزمینهای تسخیر شدهاست که منطق هردو جنگ و خشونت است. تاکید بر شریعت و قانون نیز همانند تاکید بر فقه زرتشت در قدیم، ابزاری برای همان منطق جنگ است. جهاد اسلامی علما، همان «با تبرزین بکش»(یسنا۳۱ بند ۱۸)زرتشت است. زیرا درک مشروطه خواهان از انقلاب، یا رهایی از سلطهٔ استبداد غیرفارسی و سلطه بیگانگان است«مشروطیت با استقلال سیاسی از بیگانگان هم معناست»(کاشی، ۱۳۸۴:۱۱۷) که راه نجات از سلطه بیگانگان، احیای قدرت باستانی ایران است«کونیروی کیخسرو و صولت داریوشی» یا همان‌طور که کاتوزیان از زبان مستشار الدوله اشاره کردهاست، به معنی انظباط نظامی است: «قانون از نظر او چون اصلاح طلبهای وفادار به سلطنت، مترادف بود با نظم و انضباط و نیز مسئولیت در مملکت داری»(کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۳۶). چون لازمه فتح یا پس گیری سرزمین، و منطق جنگ و جهاد، نظم و انضباط است. به همین‌دلیل «هربحثی در باره قدرت سیاسی را اندیشه سیاسی می نامیدند»(طباطبایی، ۱۳۸۴: ۵۶۴). همان‌طور که انقلاب مشروطه نه واقعاً برای آزادی و دموکراسی و رعایت حقوق اقلیتهای قومی/مذهبی، بلکه برای رهایی از حاکمیت غیرفارسی و احیای عظمت پارسی در تسخیر سرزمینها و ترقی بود«ایده دموکراسی مشروطه ایده کنترل و تصاحب قدرت سیاسی است»(کاشی، ۱۳۸۴: ۳۸۵)، منطق تکوین دولت‌مدرن نیز در چهارچوب عقل‌سیاسی پارسی برای حفظ سلطه پارس بر سایر اقوام و تسخیر یا حفظ سرزمین تصرف شده و دست یافتن به ترقی توسط دسپوتیسم است چون همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، دولت‌مدرن در تقابل با سرکوب جنبشهای قومی و به اصطلاح ترس از تجزیه‌طلبی بوجود آمد. یعنی هم در انقلاب مشروطه و هم دولت مدرن، هدف تسخیر و یا حفظ سرزمین دیگر اقوام و سلطه قومی پارس بر دیگر اقوام بی دولت بود که منطق هردو نیز جنگ و جهاد و انحصار خشونت در دستان دولت مطلقه پارسی است. بنیاد دولت‌مدرن ایرانی، بر مبنای ارتش، انحصار خشونت، سرکوب اقوام و قبایل غیرپارسی وایدئولوژی فارس محوری بود. اگر هدف انقلاب مشروطه نفی حاکمیت ترک برغیرفارس و در تقابل با اشغال خارجی و از دست دادن سرزمین در مقابل اجنبیها بود، اگر عامل تشکیل دولت‌مدرن حفظ سرزمینها و سلطه قوم پارس بر دیگر اقوام بود، در سالهای بعد از عزل رضاشاه و دموکراسی نسبی بعد از ۱۳۲۰، که شورشهای قومی کردستان و اذربایجان همراه با حمایت شوروی بود، اجنبی بیگانه و تجزیه‌طلبی داخلی، در ذهن ایرانی با هم عجین و انگیزش ایجاد گفتان استقلال خواهی، از مصدق تا انقلاب اسلامی، در مقابل اجنبی و عامل آن، تجزیه‌طلبی را در ایران موجب شد و در عقل ایرانی هرگونه حق خواهی و اعتراض قومی با عامل اجنبی/امپریالیسم، عجین شد.(در بخش بعدی، نقد احمدی، مفصلتر به آن خواهم پرداخت) بنابراین، کل گفتمانهای ایرانی/پارسی، از زرتشت تا مشروطه و دموکراسی خواهی تا نهضت ملی و انقلاب اسلامی، در تقابل با اجنبی و تجزیه داخلی، یا همان تسخیر و حفظ سرزمین و سلطه پارسی معنا می یابد.

هدف و سوژه اصلی اصلاحات مدرن ایرانی، ترقی بود و درک آن‌ها از ترقی، همان احیای عظمت پارس قدیم و دست یافتن به قدرت جهانی«نیروی کیخسرو و صولت داریوش»(روح القدوس)« ملک انوشیروان با همه ترقیات دنیا و با همه کمالات دولت پرور »(قانون) است برای غارت و فتح، پس ترقی همان غارت، دموکراسی همان زرتشت، روشنفکران همان مغان. به چند مثال اشاره کنیم:

روزنامه قانون که توسط ملکم خان انتشار یافت از آغازگران ایده‌های نو، چون قانون و دموکراسی و آزادی بود. منطق این متن را می‌توان با متن سخنرانی کوروش برای تهییج پارسها بر علیه مادها مقایسه کرد. هدف اصلی کوروش از اسم بردن از خدا و برتری پارس و اساطیر، فقط ترغیب پارسیان برای مبارزه با حاکمیت مادها و تسخیر و تاراج اموال و سرزمین آنها، یعنی همان تاراج بود. حال ببینیم هدف قانون از ارائه مفاهیم ازادی و قانون و دموکراسی چیست؟ ایده‌های اصلی روزنامه قانون دین، دموکراسی و ترقی هستند: «مثلث دین دموکراسی و ترقی، سه ایدهٔ اصلی روزنامه قانون هستند»(کاشی، ۱۳۸۴: ۸۷). دین و دموکراسی جنبهٔ ترغیبی برای ترقی دارند:«پرهیز

روزنامه قانون از عرضــه مباحث نظری و مضــمونی و عمدتاً عرضــه مفاهیم تحریکی و ترغیب کننده اسـت. متن مسبوق به یک افق زمانمند و خوش بین به توسعه متکی بر اراده عمومی است..دموکراسی گفتار برانگیزاننده جمع و گروه کثیر است برای یک اراده همگانی برای ترقی...»(همان:۸۶-۸۷). ترقی ، همان تاراج کوروش است. کوروش نیز افقی خوش بین را منوط به پذیرش رهبری وی و غارت اکباتان کرده بود و گزیشــن الهی وی و اســتناد به خدا و دین، برای ترغیب پارس بر علیه ماد بود. همانند دموکراســی خواهی روزنامه قانون که گفتار برانگیزنده، برای ترقی اسـت«روح حاکم بر گفتار دموکراســی دوره مشــروطه ایده کانونی ترقی و پیشــرفت اسـت»(کاشــی، همان: ۳۸۴).
همان‌طور که افق خوش بین پارسـها منوط به پذیرش رهبری کوروش اسـت، افق خوش بین ترقی روزنامه قانون نیز، منوط به پذیرش اصـول آدمیت ملکم اسـت:« ..ترقیات بشـری مسـبوق به پذیرش اصـول ادمیت اسـت..»(همان:۷۷).
توافق اشراف با کوروش نیز، همان توافق حکمای روزنامه قانون است «اگر قانون و عدالت خواهیم حکما با هم اتفاق نمائیم»(همان:۵۵).

در متن قانون و اصول آدمیت ملکم، «دموکراسی تحت استیلای ناسازه هایی است....ناسازه میان دو نظم گفتمانی ترقی و اسلام جریان دارد دو نظم:..دموکراسی تابع گفتار دین که با مفهوم تعالی(متافیزیک شده ترقی، قادری) کسب معنا می‌کند و دموکراسی تابع گفتار ترقی که با تولید نیرو برای توسعه در جهان معنی دارد...جوهر گفتار دموکراسی، دو ایده دین و ترقی است که به مثابه دو جوهر ستیزنده در متن به نحوی ناسـازگار حضـور دارند. گاهی ترقی به مدد ایده دین، بومی شدن را جستجو می‌کند و گاهی ایده دین با مدد ایده ترقی، جهان بومی را دربردارنده و متضمن جهان توســعه یافته امروزی قلمداد می کند»(همان:۹۲). در این گفتار دکتر کاشــی به زیبایی؛ اولاً که، دموکراســی را تابع گفتار دین، درثانی دین را همان بومی شـدن ترقی توصـیف کرده‌اسـت. بنابراین، «ترقی و توسـعه در کانون، دین و دموکراسی در پرتو آن است»(همان: ۸۹). پس همانند عقل قدیم پارسی که دین و اساطیر و فیض الهی و...در خدمت تاراج و سلطه قوم پارسی است در عقل جدید پارسی نیز، دین، دموکراسی، آزادی و قانون در خدمت ترقی که، همان تاراج و احیای عظمت قوم پارس اسـت، می باشـد. چون دین هم «تعالی این دنیا» اسـت. دین همراه با رهبری جهاد علما بر علیه روسیه برای حفظ سرزمین، احیا شد. «نسبت میان دموکراسی و دین در متن با وساطت مفهوم کانونی دیگر برقرار شــده‌اســت در متن قانون، دموکراســی و دین در کانون قرار ندارد.....مفهوم مرکزی، رســتگاری و ترقی..تلاش جمعی برای رستگاری....تلاش برای رستگاری و ترقی ملک، ایده اصلی متن است(همان:۸۵). متن بر محور ایده ترقی و پیشرفت استوار است(همان:۸۶). دین و دموکراسی در این متن... برانگیختن اتفاق و عمل جمعی، جهت رشــد، توســعه و ترقی اســت(همان). ترقی هم همان احیای ســلطه قومی پارس و پادشــاهی تاراجگر امثال انوشـیروان(در آنزمان کوروش ناشـناخته بود) اسـت:«... در ملک انوشـیروان با همه ترقیات دنیا و با همه کمالات دولت پرور...»(قانون در کاشی، همان:۵۳). «انوشیروان، اسم دیوان خراج را که مبتنی بر غارت اموال کشاورزان و بی چیزان، برای اشرافیت پارسی بود را، دیوان عدل نامید.(کریستن سن، ۱۳۷۸ :۱۱). به همین‌دلیل دکتر کاشی به درســتی زمان و افق گفتار مشــروطه را، نه تنها کشــورهای غربی می داند(درک از غرب هم فقط قدرت نظامی آن بود)، بلکه بازگشت آب رفته از جوی و احیای سوابق ایرانی توصیف می کند(همان: ۳۸۶). «یاد شکوه و عظمت از دست رفته ی ایران باستان که در ارتباط با مفهوم پیشـرفت و ترقی فهم می‌شـود...دموکراسـی تجدید کننده ی عظمتی بود که ایرانیان، زمانی از آن برخوردار بودند»(همان:۱۶۱).

یکی دیگر از متنهای اصـلی آغازگر مشـروطه و آگاهی نوین ایرانی، روزنامه روح القدوس است. با توجه به متن روح القدوس، مشروطه برخلاف استبداد سیاسی، موجبات افزونی قدرت خواهد بود: «..کدام پادشاه مشروطه به وسیله مشروطیت به اعلی درجه شـاهنشـاهی و امپراتوری نرسید ایا به غیر از وسیله مشروطیت امپراتور ژاپن بر امپراتور مســتبد روس غالب شــد یا بجز فایده مشــروطیت دولت انگلیس اباد شــد....»(روح القدوس در کاشــی، همان:۱۱۶).
بنابراین، هدف از مشروطیت نه آزادی و دموکراسی بلکه احیای پادشاهی و غارت و کشورگشایی یا همان ترقی است.
منظور روح القدوس از مشروطه و دموکراسی، احیای عظمت قوم پارس است:« ای ملت شش هزاره ساله....در تمام تواریخ عالم برشادت و شجاعت توصیف شده اید.....شجاعت نیاکان شما در ایفای وظایف خود یکی جهاد و مدافعه از

وطن از فرائض مذهبی است...کونیروی کیخسروی و صولت داریوشی...»(روح القدوس شماره ۱۷ ۱۳۲۶، در کاشی، همان: ۱۱۵). «مشروطیت صورت معقول کسب قدرت که، با موقعیت شبانی سازگار است و هم توضیح دهنده الگوی تاریخی پادشاه عادل و دادگر در ایران است هم موجه کننده استقلال سیاسی از بیگانگان»(همان:۱۱۹). « مشروطیت مسبوق به همان صورت مرسوم سلطنت است»(همان:۱۱۸).

بنابراین، برخلاف نظر دکتر کاتوزیان، انقلاب مشروطه نه شورش ملت علیه دولت، به قصد هرج و مرج است و نه روشنفکران در پی ایده‌های مدرن هستند که، سنت قدیم اجازه آن را ندهد و، نه شورش برای قانون و آزادی و نفی نفس استبداد است، بلکه نفی استبداد قاجار ترک برای احیای استبداد و سلطهٔ قومی پارس و شورش آگاهانه قوم پارس بر علیه حاکمیت ترک است.« شاه بوظیفه شبانی خود عمل کند شاه برای چوپانی رعیت است...مانند شاپور ذوالاکتاف و دیگر سلاطین...»(روح القدوس در کاشی:۱۰۸). متن روح القدوس که مشروطیت را رعایت حال گله چوپان توسط شبان شاه می‌داند اشاره کرده‌است که تا زمان فتحعلی شاه رعایت شده‌است«این شیوه مرضیه، رعایت مال و جان رعیت توسط شبان، وجههٔ همت تمام سلاطین بود تا عهد سلطنت فتحعلی شاه و محمد شاه». یعنی منظور از مشروطیت، همان اقتدار شاهانه و حفظ سرزمین است چون این «شیوه مرضیه»بعد از ناصرالدین شاه از بین رفت که «دورن ناصرالدین شاه ورق برگشت ستاره بدبختی ملت طالع شد...اموال ملت بغارت شد.....ایران هرسال و ماه قطعه ای از خاکش قسمت دیگران و نفوسش طعمه گرگان شد....کدام پادشاه مشروطه باعلی درجه شاهنشاهی وامپراطوری نرسید بغیر از وسیله مشروطیت ژاپن بر روس غالب شد..»(همان:۱۰۹). روشن است که منظور از مشروطیت برخلاف نظر دکتر کاتوزیان نه مبارزه با نفی استبداد، بلکه نفی استبداد ترکان که ملت را به غارت و سرزمینها را از دست دادند و احیای «شاهنشاهی و امپراطوری» که اوج قدرت و اقتدار باشد همانند کیخسرو و داریوش:«کونیروی کیخسرو و صولت دارویش»(همان). الگوی کلامی روح القدوس ناظر به ساقط کردن نظم مسلط سیاسی و الگوی جانشین نظام پادشاهی مثبت و پرجلالت است(کاشی، همان:۱۱۴).«کجاست سطوت فریدونی و قدرت فریبرزی».که دین/شرع، مشروطه و ازادی هم، ابزار احیای آگاهانهٔ عظمت و غارت پارسی، به اسم ترقی است. شرع و دموکراسی، ابزار جهاد/جنگ، برای تسخیر و بازپس گرفتن سرزمینهای تسخیر شده‌است که نتیجه منطقی تاکید بر شرع که «دموکراسی هم چون اجرای تعالیم شرع معرفی شده»، «چنان نیست که ما قانون نداریم. ..قوانین اسلامی داریم... »(قانون در کاشی، ۵۴)، احیای منطق جنگ با جهاد، حفظ سرزمین از روس و انگلیس، حفظ سرزمین از تجزیه اقوام، صدور اسلام و آزادی قدس است.

همچنین، همان‌طور که مبنای تشکیل اگاهی قدیم پارسی به رهبری کوروش صاحب فره ایزدی، اقتصادی و غارت ثروت بود، مبنای تشکیل اگاهی مدرن ایرانی نیز اقتصادی(تنباکو و گرانی قند)، به رهبری علمای صاحب ولایت فقیه بود.«قیام تنباکو انگیزه های اقتصادی روشنی داست و نخستین جنبش سیاسی ازنوع خود در تاریخ ایران به شمار می آید»(کاتوزیان، ۱۳۸۴: ۴۳). قیام تنباکو اولین جنبش مدرن و مردمی ایران است که کاملا انگیزه های اقتصادی داشت و رهبری آن را علما و مشروعیت الهی علما(مشروعیت الهی کوروش) بر عهده داشتند که مقدمه تشکیل مشروطه بود« مشروطه از حیث ساختار و عوامل اصلی بسیج کننده و گروه‌های اجتماعی شرکت جسته در انقلاب، کم و بیش با جنبش تنباکو مشابه است»(کاشی، همان۹۴). چون آغاز جنبش مشروطه نیز اقتصادی بود همه چیز از گران شدن قیمت قند آغاز شد(همان). قیام تنباکو نتیجه خودآگاهی ایرانیان از ناتوانی خود در مقابل دیگران در نتیجه جنگ ایران و روس بود و قیام در حکم تمرین موفقیت امیزی برای انقلاب مشروطه بود(کاتوزیان، همان: ۵۳). بنابراین اگاهی نوین ایرانی مانند قدیم ان، اقتصادی برای ترقی و عظمت قومی پارس است که مفاهیم مدرن و الفاظ شریعت را برای وجه ی آن به کار می برند. ارزشهای ایرانی، ارزشهای بقاء و اقتصادی با منطق جنگ و سلطه است که با ارزشهای دموکراسی ناسازگار است. ارزشهای دموکراسی به قول اینگلهارت، مبتنی بر ارزشهای ابراز وجود و آزادی است نه بقاء.مشروطه که با انگیزه های اقتصاد، جنگ/جهاد، احیای قدرت پارسی و منطق غارت آغاز شد، شکست نخورد در دولت‌مدرن فارس محور رضاشاهی، سرکوب قومیتها، راه قدس از کربلا و...تداوم یافت.

در نهایت انقلاب مشروطه که سعی در احیای عظمت و مبارزه با سلطه خارجی را داشت، به طور موقت عملاً ناکام ماند و نه تنها دست خارجی کوتاه نشد بلکه تجزیه داخلی(نظم اهورایی/پارسی) نیز به آن اضافه شد. به همین‌دلیل تمامی روشنفکران فارسگرا، به حمایت از ارادهٔ آهنین رضاشاه روی آوردند. اما رضاشاه اگر در راستای اهداف مشروطه برای ترقی و احیای عظمت پارسی بود، اما در یک چیز، گسست از آن بود و همین گسست، باعث نفی و انقلاب بر علیه نظامش گشت. یکی از اهداف انقلاب مشروطه، تدوین قانون بر مبنای شریعت بود(طباطبایی، ۱۳۸۴: ۱۲۴).تبدیل قانون شرع به نظام حقوق جدید(همان:۱۲۵). اما نظام سلطنت بی اهمیت به قانون شرع، و با نفی متشرعان، باعث نفی خود و نظامش از سوی متشرعان و وقوع انقلاب اسلامی گشت. تدوین نظام قانون بر مبنای حقوق شرع، تجربه انقلاب مشروطیت بود(همان: ۱۲۹). رهبری جنبشهای جدید ایرانی مانند تنباکو و مشروطه و جنگ علیه روسیه را علما رهبری کردند که به طور ناخوداگاه، اگاهی قدیم ایرانی چون فره ایزدی درمخیله انان، به نام ولایت فقیه حضور داشت. ایران قدیم نیز بر مبنای اتحاد دین و دولت برای غارت بود دولت می گشود و دین به ان مشروعیت می داد. بنابراین، سلطنت رضاشاه با تمامی ادعاهای احیای ایران قدیم، عارضه وگسستی از منطق عقل‌سیاسی پارسی بود. در عین حال جمهوری اسلامی، با تمام ادعاهایش مبنی بر نفی ایران قدیم و سنت شاهنشاهی، به شکل بسیار کاملتر از سلطنت رضاشاهی، احیای نظام قدیم با واسطه مشروطیت، است. فره ایزدی به ولایت فقیه. نیزه های پارسی را تا دوردستها بردم داریوش، به راه قدس از کربلای خمینی تبدیل می‌شود. یعنی اتحاد دین و دولت، که منطق همیشگی عقل پارسی است، به شکل کاملتری درجمهوری اسلامی بازتولید گشت که، هدف از اتحاد دین ودولت، غارت/ترقی است که با مشروعیت دین(با تبرزین بکش، عامل اهریمن، صدور انقلاب، راه قدس، اتحاد اسلام عامل امپریالیسم) و قدرت نظامی دولت(سپاه) سعی در غارت کل خاورمیانه و احیای سلطه پارس/ایران قدیم داشت.

با توصیفاتی که به طور مختصر در بالا اشاره کردیم کاتوزیان که تمامی این رویدادها را نتیجه تضاد دولت و ملت و سرکوب و شورش می داند، اگر نه جسورانه، اما به نظر ساده دلانه می آید. هم انقلاب مشروطه هم تکوین دولت‌مدرن و هم تشکیل انقلاب اسلامی را، شورش وهرج ومرج بر علیه استبداد دانستن، مصادره به مطلوب کردن و تحمیل الگوی نظری خویش بر تحولات جدید است. اینکه نتیجه در نهایت چرخه استبداد/هرج و مرج است درست، اما منطق و انگزیشی پشت سر این تحولات، منطق قومی/مذهبی است. چرخه استبداد/شورش به خاطر همان دولتهای تک قومیتی واقوام بی دولت است یعنی ناشی از منطق قومی است نه بی منطقی. کلنگی بودن جامعه به این دلیل است که، منطق عقل پارسی را نه سایر اقوام می پذیرند و نه اینکه اقوام بی دولت، اینقدر قدرت دارند که جدا شوند و نه قوم پارس برابری با دیگراقوام را می پذیرد. بنابراین، تقدیر ایران زمین یا استبداد است یا هرج و مرج، اما دلیل آن نه طبیعت و نه دولت ماوراءجامعه، بلکه سلطهٔ قومی حاکم و مقاومت اقوام غیرحاکم است همچنین تضاد کل جامعه بر علیه دولت فاقد پشتوانه نیست، بلکه تضاد اقوام بی دولت با قوم حاکم بر دولت است.

در نهایت به نکته قابل تأملی در دکتر کاتوزیان باید اشاره کرد که به درستی و برخلاف طباطبایی، تن به توهمات اندیشه های مشروطه طلبان، در جای دادن مفاهیم مدرن در مکان قدیم ایران نداده است و آن را همیشه استبدادی و، نتیجه مهمتری که ، برخلاف طباطبایی گرفته است ، انحطاط را ناشی از رشد قدرتهای اروپایی دانسته است نه ضعف داخلی«ناصرالدین شاه زمین تا آسمان با سلطان حسین تفاوت داشت او متکی به نفس و شخصیت مقتدری داشت...پس انحطاط دولت قاجار بیشتر ناشی از رشد صنایع و امپراتوریهای اروپایی بود تا ضعفی غیر عادی در شخصیت او»(کاتوزیان، ۱۳۸۴: ۴۳).چون در نظام استبدادی تاریخ ایران همه چیز بستگی به شخصیت فرمانروا داشت(همان:۱۳) همان‌طور که در بخش قبلی در نقد نظریه انحطاط دکتر طباطبایی اشاره کردیم، صفویان و حتی رژیمهای بعد از مشروطه، نه انحطاط بلکه احیا و بازتولید نظامهای شاهنشاهی قدیم ایران هستند. دلیل ضعف، نه زوال داخلی بلکه تغییر منطق نظام بین الملل است اگر قدرتهای منطقه ای و نظام بین الملل نبودند، چه در دوره صفویان و چه ژاندارم منطقه پهلوی و چه صدور انقلاب و راه قدس از کربلای اسلامی، کل خاورمیانه را تسخیر و به اصطلاح عظمت ایران قدیم را احیا می کردند همین الان اگر نظام بین الملل اجازه می داد، سردار قاسم سلیمانی

کل منطقه را تسخیر می‌کرد و به جای کوروش کبیر می گفتند قاسم کبیر که، با پشت سرگذاشتن طریف، مرد سال ایران نیز شد. این زوال، نه تحولی درونی بلکه ناشی از تغییر منطق نظام بین الملل است که به فارس تازیها اجازه نمی دهد. امروز اگر داریوش وکوروش نیز بودند با توجه به قدرتهای بین المللی و فرهنگ حقوق بشری، توان غارت و تصرفات قدیم را نداشتند. شکوفایی و انحطاطی که طباطبایی به آن اشاره دارد به قول کاتوزیان «بستگی به شخصیت فرمانروا داشت و این مهمترین نکته در توضیح نوسانهای بزرگ و سریع درحیات جامعه و سرنوشت کشور است برای مثال امپراتوری هخامنشی بعد از داریوش اول، ساسانی پس از خسرو اول، غزنویان بعد از سلطان محمود و یا شاید مسعود، سلجوقیان بعد از ملکشاه، صفویه پس از شاه عباس اول، قاجاریه پس از ناصرالدین شاه و....از این جهت ایران جامعه کوتاه مدت است »(همان:۱۳-۱۴). در واقع از متن بالا مشهود است که دکتر کاتوزیان به درستی تفاوتی ما بین نظام هخامنشیان – که مکان رویاپردازی روشنفکران ایرانی شده‌است- با نظام قاجاریه و ترکان نمی بیند- که مکان انحطاط و استبداد فرض می‌شود- و بازهم به درستی کل نظریه انحطاط دکتر طباطبایی را به سخره گرفته است. اگر عظمتی در گذشته بوده‌است به شخصیت و ارادهٔ شخصی فرمانروا بستگی داشته است که، اندیشه ایرانشهری نیز با زبان فارسی، همان مدح و ستایش فرمانروایان قدرتمند کشورگشا بوده‌است که البته برخلاف نظر دکتر کاتوزیان که، زبان فارسی را نماد ایرانیت وسیع می داند«ایرانیت وسیع در ادبیات کهن فارسی موجود است»، زبان فارسی همانند خود ایرانیت و اندیشه ایرانشهری«فرهنگ پیش قانونی و پیش سیاسی»، ایدئولوژی مدح و ستایش سلطه شاهان پارس و حامل خاطرهٔ سلطه پارس مهاجم بر اقوام مغلوب بومی است که در بخش قبلی اشاره کردیم و نیازی به تکرار ان نیست.

بخش سوم:

بررسی و نقد نظریه کنفدراسیون ایلی حمید احمدی

در دو مقاله قبلی این کتاب، به بررســـی و نقد اندیشـــهٔ وحدت در کثرت طباطبایی و تضـــاد دولت و ملت کاتوزیان پرداختیم. در این بخش، به بررســـی و نقد اندیشـــه های حمید احمدی، از جمله کنفدراســیون ایلی، ملیت چند قومیتی و دولت متکثر ایرانی، در دو کتاب «قوم و قوم گرایی در ایران از افســانه تا واقعیت»، «بنیادهای هویت ملی ایرانیان» و در نهایت به مقاله مفصــل ایشــان«دین و ملیت در ایران: همیاری یا کشــمکش؟» خواهیم پرداخت. احمدی در کتاب قوم و قوم گرایی در ایران، به دلایل سیاسی شدن جنبشـهای قومی پرداخته و چهارچوب نظری ایشـان سـه دلیل دولت متمرکز مدرن، نخبگان ایلی و نظام بین الملل اســت. در کتاب دیگر وی بنیادهای هویت ملی ایرانیان، ضــمن تقســیم بندی نظریه‌های ایران شناسی به سنت و مدرن و نقد هرکدام از آنها، بر اساس سه مفهوم هستی شناسی، معرفت شناسی و روش شناسی، به نقد نظریات قوم گرا و ضد ایرانی خواهد پرداخت و در نهایت محور سخت ایرانی را تحت عنوان چهار مقوله ســرزمین، تاریخ، میراث ســیاســی/دولت و فرهنگ –زبان و دین- بررســی می‌کند که، مولفه های مشـــترکِ هویتی تمامی اقوام و قبایل ایرانی اســـت و، در نهایت راه حل احیای نظم اهورایی/ایرانی در مقابل تازش اهریمنی قومیتها یا به قول ایشان گروه‌های زبانی-مذهبی را، جامعهٔ شهروند محور در چهارچوب دولت مقتدر مرکزی می داند. همچنین در مقاله دین و ملیت در ایران که، نوشتهٔ پخته تر، و اگر از پیش فرض ملیت وی بگذریم، از سایر نوشته های وی تا حدودی درستتر و مستندتر است، هویت ایرانی را سازشی میان دین و ملیت فرض می‌کند که، ستیز معاصر ملی گرایان و مذهبیان را، عارضه ای در هویت ایرانی و جنگ قدرت نخبگان توصیف می‌کند نه تضاد ذاتی ملی‌گرایی با مذهب که، اگرچه درست اما ناقص است که پایین تر به آن خواهیم پرداخت.

آن‌چه که احمدی را از دوتای قبلی متمایز می سازد این است که وی، مستقیماً به سراغ مطالعهٔ تاریخ نرفته و، در مناظره و جدل با نوشته های صاحب قلمان قوم گرا، در نفی آنها، به طور گزینشی به بهره گیری از مطالعات تاریخ می پردازد و این باعث شده‌است که، نوشته های وی نه تنها فاقد عمق و اصالت دو اندیشمند دیگر است بلکه مرز مشـخصـی هم با تبلیغات سیاسـی ندارد. احمدی نه گیرایی قلم و قدرت مفهوم پردازی طباطبایی را دارد، نه بی طرفی علمی و واقع بینی کاتوزیان را، در عین حال حاوی نکات ضعف هردوی آن‌ها است. اگر از بازکردن کتب طباطبایی و کاتوزیان، غرق مطالعه می شویم از همان ابتدای کتب احمدی، خواننده را وادار به جبهه گیری می‌کند چون قلم وی جدلی، سیاسی و سرشار از مفاهیم ارزشی«محافل کوچک قوم گرایی ایدئولوژیک سیاسی سطحی نگر»است. نکتهٔ دیگری که شایان تأمل است، مفاهیم و دلایلی که برای سیاسی شدن قومیتگرایی در ایران ذکر می کند، مفاهیم خنثی اســت و دلایلی در تایید ادعای احمدی، مبنی بر نبود قومیت، در عین حال بودن ملیت ایرانی نیســت. برای مثال نقش فکری و عملی نظام بین المللی و نقش نخبگان در جنبشـــهای قومی که ذکر می کند، مفاهیم عام و خنثی نســبت به کل

خاورمیانه از جمله ایرانیتِ احمدی هست و در تأیید فرضیه جناب احمدی نمی‌توان از آن استفاده نمود. دلیلی هم ندارد ما در مقابل ایشـان جبهه گیری کنیم و از نظر مخالف دفاع کنیم. طبیعی اسـت در تمامی جنبشـهای سـیاسـی تاریخ از جمله تاریخ ایران، از عصـیان کوروش تا مشـروطه و نهضـت ملی شـدن همانند جنبشـهای قومی، نخبگان هسـتند که رهبر جنبش و به بسیج مردم می پردازند. لازمه هر جنبشـی رهبری، ایدئولوژی و سـازمان اسـت. نظام بین الملل هم در کل خاورمیانـه، از جملـه تحولات مشـــروطـه و تکوین دولت مـدرن، از جملـه بـازیگران قهار بوده اند. همچنین اسـتدلالها و مقدماتی که وی از نظام ایلی ایران ذکر می کند، هیچ ارتباطی با نتایجی که وی از آن می گیرد، ندارد و، این ارتباط فقط در ذهن ایشـــان اســـت که، برای خوانندهٔ بی طرف غیرقابل اقناع اســـت که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

احمدی مانند طباطبایی، بحران واگرایی قومی را، عارضه ای موقت، ناشی از ظهور دولت متمرکز مدرن و اصل ایرانیت را تکثر و پلورال و، مانند کاتوزیان پیش فرض هسـتی شـناسـانه‌ی غلطی در مورد مفهوم ایران، ایرانی که ماوراء اقوام و قبایل و دال برتری که قبل از تاریخ موجود بوده‌اســـت ، دارد. احمدی اصـــل ملیت یا دولت ایرانی را کنفدراســـیونی از گروه‌های ایلی و گروه‌های زبانی-مذهبی می‌داند که، روابط پایداری میان دولت مرکزی و گروهای ایلی- مذهبی/زبانی متصور است و گرایشات به اصطلاح گریز از مرکز و قومی را، عارضه و انحرافی از اصل، یا تازش اهریمن مدرن، امپریالیسم، به نظم اهورایی/ایرانی می‌داند که، فقط دولت مقتدر مرکزی و جامه شناسی تاریخی ایشـــان، توان مقابله با اهریمن و عاملان داخلی آن، نخبگان اقوام تجزیه طلب را دارد این درحالی اســـت که خود از دلایل واگرایی قومی را، ساخت متمرکز دولت‌مدرن می داند.

احمدی در کتاب «قوم و قوم گرایی در ایران افســـانه و واقعیت» دولت، نخبگان و نیروهای بین المللی را دلیل اصـلی سیاسـی شدن جنبشـهای قومی می داند: «در این کتاب، چهارچوب نظری سه گانه ای ارائه می‌شود که در آن دولت، نخبگان و نیروهای بین المللی نقش های اصـلی را در تلاش برای سـیاســی کردن اختلافات زبانی و مذهبی و شکل دادن به جنبش های به اصطلاح قومی در ایران بازی می کنند»(احمدی، ۱۳۷۸: ۲۰). قبل از پرداختن به دلایلی که احمدی به آن‌ها می پردازد به روش شناسی ایشان بپردازیم، که برخلاف ادعای ظاهری وی، که آن را روش جامعه شناسی«از نظر روش شناختی، پیرو سنت اندیشمندانی چون اسکاچپول، برینگتون مور و...که بر ویژگی های تاریخی توجه دارند...روش ما جامعه شـناسـی تاریخی اسـت» تعریف می کند، پوزیتویسـتی/علت و معلولی و در قالب مکتب رفتارگرایی و جبرگرایی اثبات گرایانه است. رفتارگرایی در تلاش برای تعریف همه رفتارهای آدمی در قالب تبیینهای مبتنی بر محرک-پاسخ است که ارگانیسم چونان یک جعبه سیاه است که در آن محرکهای خاص به واکنشهای رفتاری خاص منجر می‌شـود. بنابراین، دیگر جایی برای حالات ذهنی روان –mind- یا بی شـک هرنوع فرآیند ذهنی وجود ندارد مگر این‌که بتوان آن را به صـورت مکانیکی در فرمول محرک-پاسخ مشخص کرد(همیلتون، ۱۳۷۹: ۷۴). در حالی که جامعه شـناسـی، مطالعه کنش اجتماعی معنی دار اسـت. احمدی بدون توجه به معانی ذهنی و خواسـته هایی اقوام، جنبشـهای قومی را به علت بیرونی، نظام بین الملل«نقش آشـکار بازیگران عمدهٔ نظام جهانی و سـیاسـت های اســـرائیل در تقویت انگیزه های قومی در کردســـتان. ..»، یا پاســـخ نخبگان ایلی به محرک تمرکزگرایی دولت مدرن«نخبگان سیاسی بر علیه دولت‌مدرن تمرکزگرا و اقتدارطلب بر سر کسب قدرت، در تلاش برای شکل دادن به هویت قومی و سـیاسـی کردن مسـائل زبانی-مذهبی نقش اسـاسـی ایفا کرده‌اند»(احمدی، ۱۳۷۸: ۲۲)، می داند. در رویکرد کمی/پوزیتویســـتی، به معانی ذهنی و کنش ذهنی رفتارگر اهمیتی داده نمی‌شـــود و علت رفتار را در محرک بیرونی می جویند همانند دیدگاه جناب احمدی که محرک رفتار جنبشـهای قومی را، محرک بیرونی توصـیف می کند. این دیدگاه آثار مخرب سیاسی/فاشیستی به همراه دارد چون زمانی که علت رفتار، محرک بیرونی، آن هم امپریالیسم و صـهیونیسم اسـت، هیچ اهمیتی به خواسـته های اقوام و جنبشـهای اقوام، برای حل آن، داده نمی‌شـود و، مشـروعیت سرکوب و خشونت صـادر می‌شود چون، این جنبشـها نه بیانگر تقاضـاها و خواسته های بخشی از مردم بلکه عوامل نفوذی امپریالیســم یا بازیچهٔ نخبگان قدرت طلب هســتند. به همین‌دلیل دیدگاه کمی احمدی، تکرار تبلیغات ســیاســی سیاستمداران است که، هرگونه جنبش و اعتراضی را توطئه خارجی و عامل امپریالیسم می دانند به همین‌دلیل است که

نوشــته های احمدی، هیچ مرزی با تبلیغات سـیاســی به نفع مرکز ندارد فقط بیان تبلیغات مرکز در قالب مفاهیم علمی اســت. متأســفانه نگاه کمی در مطالعات قومی در ایران حاکم اســت و آن را به علتهای بیرونی و محرکهای خارجی نسبت می دهند حال این محرک، توطئه خارجی و امپریالیسم باشد یا محرومیت نسبی اقتصادی، در هر صورت به کنش ذهنی، معانی ذهنی و خواسته های مشارکت کنندگان در جنبش اهمیتی داده نمی‌شود در حالی که در روش کیفی، به جای توجه به علت خارجی، به سبک زندگی و کنش ذهنی بازیگر توجه می‌شود. البته نکته ای که شایان تأمل است، غلبیت نگاه کمی بر کیفی در مطالعات قومی در ایران، به دلیل ضعف احمدی و امثالهم نیست، بلکه رویکردی آگاهانه برای سلب مشروعیت جنبشهای قومی از یک سو، و مشروعیت به دولت مقتدر مرکزی و سرکوب قومیتها از سوی دیگر اســت که، همان بازتولید ســلطهٔ قومی پارس بر اقوام غیرفارس اســت با این تفاوت که به جای شــاهنشــاهی، دولت‌مدرن و، به جای مغان ، روشنفکران و به جای دین، به اصطلاح علم(جامعه شناسی تاریخی) مشروعیت دهندهٔ آن هسـتند. به همین‌دلیل باید از روشـنفکرانی چون احمدی به روشـنفکران ارگانیک نام برد که، دانش آنان در خدمت بازتولید قدرت مرکز و قدرت مرکز هم، همان سلطه قومی/مذهبی پارس است اینجاست که احمدی را به الهیات سیاسی ایرانی پیوند می‌دهد و روش شـناســی‌کمی وی، تغییر چهره الهیات کلاسـیک ایرانی/زرتشـتی، و وی، بازتولید همان مغان باستان است که الهیات قدیم و روش شناسی جدید، در خدمت امر سیاسی مای پارسی و دیگری اقوام غیرپارس اسـت. در الهیات قدیمی پارســی/زرتشــتی، قدرت پارســها و ســلطه بر دیگر اقوام، نماد خیر، راســتی، اهورامزدا و شـورشـهای اقوام، نماد دروغ، اهریمن و شَّر می‌شـود. امروز که علم و روش شـناسـی، جای الهیات و، قلم/متن، جای شمشیر را گرفته است، جنبشهای قومی عامل اهریمن مدرن، یعنی امپریالیسم و توطئه خارجی صهیونیسم می شوند و جای مفاهیم راستی و خیر را، مفاهیم علمی و جامعه شـناسـی تاریخی«نگارنده با اتکا به روشـشـناسـی‌جامعه شـناسـی تاریخی. ..چارچوبی نظری ارائه خواهم داد تا بتواند **واقعیات** جامعه ایرانی و علل دگرگونی قومی نیم قرن اخیر را تبیین کند» و جای مفاهیم شــر و دروغ را، مفاهیم ایدئولوگ، ســطحی، جهانشــمول و غیرعلمی«محافل کوچک قوم گرایی ایدئولوژیک سیاسی سطحی نگر....نوشته های مذکور ترکیبی از احساسات، جهت گیری ایدئولوژی و سیاسی برامده از چهارچوب نظری غیر تاریخی و غیر بومی و داده های نادرست است..» می گیرد. عامل امپریالیسم خواندن جنبشــهای قومی، بازتولید همان عامل اهریمن خواندن جنبشــهای اقوامی چون ماد قدیم توسـط هخامنشـیان و زرتشـت است.

بنابراین، علم و روش شناسی‌که احمدی ادعای آن را دارد، بازتولید همان الهیات سیاسی زرتشتی و روشنفکری احمدی، همانند دینداری مغان در خدمت قدرت و سلطه قومی پارس بر علیه سـایر اقوام اسـت. تقسـیم بندی احمدی از منابع علمی در مقابل منابع ایدئولوگ و ســطحی، با تقســیم بندی منابع طرفدار ایرانیت در مقابل منتقدان آن ســازگار اسـت. به این معنی که تمامی منابعی که طرفداران ایرانیت هسـتند را علمی و جامعه شـناسـی تاریخی می‌داند و تمامی منابعی که منتقد ایرانیت و خواسـته های اقوام را بیان می کنند را، غیر علمی و ایدئولوگ می داند. علم امروزی همان دین قدیم است که هرکسی طرفدار نظم سلطه حاکم بود را متدین و مخالفان نظم سلطه را کافر و بی دین و اهریمن.

جناب احمدی اگرچه در مورد ایران، مفاهیم ملیت و هویت ملی را قدیم می پندارد اما مفاهیم قوم و قوم گرایی را برسـاخته چند دهه پیش و برگرفته از تجربه آمریکای شـمالی می‌داند که پژوهشـگران بدون توجه به منطق جامعهٔ ایلی ایران، آن را به کار برده اند«اصـطلاحاتی نظیر قبیله، قومیت، گروهای قومی و ناسـیونالیسـم قومی که در آغاز برای مطالعه موارد تاریخی خاص به کار می رفت، بعدها کاربرد عام، فراگیر و در عین حال متفاوت یافت... تعمیم های جهانشـمول...غیرتاریخی اسـت»(احمدی، ۱۳۷: ۱۵-۱۶).غافل از آنکه «هویت ملی شـهروند محور» خود احمدی، راهکار مکتب شیکاگو و امثال پارسونز آمریکای، برای حل معضل همان قومیت گرایی در آمریکا بود. چگونه جناب احمدی مفاهیم قومی را تعمیم جهانشـمول تجربه آمریکا می‌داند اما به خودش حق می‌دهد ایدهٔ شـهروندی را که مختص جوامع غربی و آمریکا و، اتفاقاً راه حل نظریه پردازان آمریکایی در مقابل همان قومیت گرایی جامعهٔ آمریکا بود، بدون توجه به منطق جامعهٔ ایلی/انتسـابی ایران به کار ببرد، اما دیگر صـاحب نظران حق استفاده از مفاهیم قومیت را ندارند. همچنین، پارسـونز که در مقابل قوم گرایی جامعهٔ آمریکایی، ایدهٔ شـهروندمحوری را ارائه می دهد(کیویسـتو،

۱۳۷۸: ۹۹) بر پایه جامعهٔ اکتسابی آمریکا که، مبتنی بر کثرت گرایی اجتماعی است، ارائه می‌دهد آن‌هم در جامعه‌ای که بر مبنای اندیشه آزادی و دموکراسی ریشه گرفته از اومانیسم شکل گرفته است در حالی که درجامعه ایلی/انتسابی ایرانی سابقه ای از دموکراسی و حقوق بشر و اومانیسم وجود ندارد که ظرفیت تحقق شهروندی را داشته باشد. اصل شهروندی مبتنی بر آزادی اندیشه و مالکیت است، در حالی که از نظر احمدی، صاحب نظران قومی حتی صاحب اندیشه و ارادهٔ خود نیستند بلکه این امپریالیسم و عوامل وی است که اندیشه را به آنان تزریق کرده‌است[۱]. شهروند نرم افزار نیست که امثال روشنفکران مرکز مانند احمدی به آن برنامه بدهند. زمانی که آزادی اندیشه و حق تعیین سرنوشتی در ایران معنا ندارد، ایدهٔ شهروندی چه معنایی می تواند داشته باشد. جامعهٔ آمریکا مبتنی بر دموکراسی و حقوق بشر بنیاد گذاشته شد.قوم گرایی قابلیت هضم در سیستم کثرت گرا و اکتسابی جامعه امریکا را داشت اما اصل واساس جامعه ایران بر مبنای قومیت و مذهب است، کثرت گرایی ارزشی است که، انسان/شهروند در مقابل ارزشهای دینی/قومی، ارزشی ندارد. بنابراین، ظرفیت تحقق هویت ملی شهروند محور را نیز ندارد. ضمن اینکه، اگر قومیت مفهومی غربی است، ملیت و هویت و کنفدراسیون و انقلاب و مشروطه و شهروندی نیز، مفاهیم غربی هستند.

احمدی اگرچه به وجود قومیتها –گروه‌های زبانی-مذهبی- در ایران معترف است، اما سیاسی شدن آن را پدیده ای مدرن و ناشی از واکنش در مقابل دولت مدرن، توطئه خارجی و نقش نخبگان می‌داند ما درادامه به این موارد خواهیم پرداخت. ما منکر تاثیر دنیای مدرن برگسترش جنبشهای قومی نیستیم البته این به معنی مدرن بودن خود قومیت نیست. حتی باوجود قدیم بودن ادیانی چون اسلام، جنبشهای اسلامی و اسلام‌سیاسی پدیده ای مدرن هستند. اما این فقط در مورد جنبشهای قومی صادق نیست در مورد کل شرق و خاورمیانه از جمله جنبشهای معاصر ایرانی و ملی‌گرایی ایرانی نیز صادق است. کل خاورمیانه در خواب غفلت بود که، در تقابل با غرب به خودآگاهی رسید. اگر مفاهیم قومیت مدرن هستند، مفاهیم ملت و هویت ملی نیز، که احمدی آن را در ایران قدیم می داند، جدید هستند. احمدی از پایه های اصلی هویت ملی ایران را «مردم» می‌داند در حالی که طبق گفتهٔ تاریخ بیداری ایرانیان، اولین بار درجنبشهای معاصری چون جنبش تنباکو، مفاهیم زنده باد ملت ایران و مفاهیم شبیه آن به کار رفته است. مردم ایران به قول گزنفون، مشتی رعیت عاری از هرگونه حقوق شهروندی و محروم از هرگونه سهمی از قدرت بودند. مفاهیم ملت و دولت‌مدرن و هویت ملی، در ایران نیز مفاهیمی مدرن که در نتیجهٔ آشنایی با غرب ایجاد شدند. که قبل از انقلاب مشروطه در نتیجهٔ خودآگاهی روشنفکران و بازاریان شهری فارس، این مفاهیم را به کار برده تا با بسیج مردم حاکمیت ترکی قاجار را نفی و خود، کرسی قدرت را تسخیر کنند. ملت –به قول دیوید میلر- به معنای ارادهٔ مشترکی مردمی که خواهان خودحکومتی هستند حتی در انقلاب مشروطه نیز تحقق نیافت همان‌طور که گفتیم انقلاب مشروطه نه انقلاب به اصطلاح ملت ایران، بلکه عصیان روشنفکران و بازاریان شهری فارس یا فارس گرا بود نه اراده مشترک همه مردم. مردمی که مشتی رعیت عاری از هرگونه حقوقی بودند هیچ نقشی درتاریخ نداشته‌اندکه مفهوم ملت و هویت ملی را به گذشته قالب کنیم. چیزی که بوده‌است جنگ قبایل و نخبگان قدرت بوده‌است که پایین تر این بحث را ادامه خواهیم داد فقط نکته ای را باید تأکید کنم که بسیاری از مفاهیم به کار گرفته توسط دکتر احمدی، مفاهیم خنثی و ارتباطی با نتیجه گیری و فرضیه ایشان ندارد بسیاری از مقدمات نسبتاً درست ایشان، ارتباطی با نتایج غیر منطقی برداشت شده توسط ایشان ندارد و این ارتباط در ذهن ایشان پردازش شده‌است یعنی فرضیه ایشان قبل از آغاز تحقیق در ذهن خودشان اثبات شده‌است و گزینش فاکتهای تاریخی را برای اثبات فرضیه از قبل اثبات شده در ذهن خویش، به کار می برد. این‌که نخبگان نقشی در جنبشهای قومی داشته‌اند، این‌که چطور از جامعه ایلی فاقد هویت و فرهنگ، به هویت ملی ایرانی پرش جانانه می برد و...که در ادامه به آن می پردازیم.

احمدی شوروری را علت وجودی هویت قومی کرد در جمهوری مهاباد می داند«نقش عوامل خارجی در طرح و تشویق هویت قومی کرد و تشکیل گروه‌های سیاسی کرد و کمک به آن‌ها را بدون مطالعهٔ نقش اتحاد شوروی در ایجاد دولت خودمختار کرد در مهاباد در سال های ۲۵-۱۳۲۴ نمی‌توان به خوبی درک کرد....در حقیقت اندیشهٔ استقلال یا خودمختاری کردها در ایران از توصیه های مقامات شوروی، که نیروهایشان در سال ۱۳۲۰ شمال غرب ایران را به اشغال در اورده بودند، مایه می گرفت»(احمدی، ۱۳۷۸: ۳۱۰). این‌که شوروی در جمهوری مهاباد نقش داشته است

شکی نیست، چون شوروی به خاطر گرفتن امتیاز نفت، مانع از لشکرکشی مرکز به کردستان و آذربایجان شد که، بعد از موافقت با قوام، ایران را تخلیه و از هجوم نیروی نظامی مرکز جلوگیری نکرد. اما این‌که ظهور و علت وجودی حزب و فکر تشکیل کردستان مستقل را، از وجود شوروی بدانیم، بدون شک مقرون به صحت نیست، «شوروی ها مستقیماً در تشکیل کومله دخالت نداشتند، اما اعضای کومله در اقدامات بعدی خود به حمایت شوروی تکیه کردند»(Aefa در احمدی، همان: ۳۱۱)، و تبلیغات سیاسی برای سلب مشروعیت جنبش است. اتفاقاً برنامه کومله، استقلال کردستان بود که، تحت تأثیر شوروی و پیشنهاد باقروف، از شعار استقلال، به شعار بی معنی و محدود«خودمختاری برای کردستان و دموکراسی برای ایران» تغییر ماهیت داد. چون از اعضای کومله و در گردهمایی های آنان – همان‌طور که خود احمدی نیز معترف است- از کردهای عراق و ترکیه نیز بوده و پیمان سه مرز را برای یک کردستان بزرگ به امضا رساندند(همان: ۹۵). همچنین تغییر نام آن از کمیته احیای کردستان به حزب دموکرات کردستان، پیشنهاد تقلیل گرایانه شوروی بود(همان). بنابراین، با وجود حمایت موقت شوروی، روح شوروی از تشکیل اولیه کومله خبر نداشت و اتفاقاً تغییر نام حزب، از واژه ای کردی/قومی، به طبقاتی/اجتماعی و، تغییر هدف، از ملی‌گرایی و رهایی از سلطهٔ ایران، به خودمختاری در چهارچوب ایران، پیشنهاد تحمیلی شوروی بود. در نهایت کمک خواستن از نیروهای بین المللی که احمدی برای سلب مشروعیت به آن اشاره دارد، «کردها خود نیز در بسیاری موارد از مداخلات (سیاست بین الملل) استقبال و گاه نیز مشوق نیروهای خارجی بودند»، منطق درستِ سیاست است. دشمنِ دشمن ما دوست ماست. منطق سیاست مذاکره و یافتن متحدان استراتژیک برای مقابله با دشمنان است این نشان از وجود قومیت است نه بی وجودی.

ما به دلیل عامل خارجی با توجه به روش شناسی وی پرداختیم اما نکتهٔ دومی که احمدی در دلیل سیاسی شدن جنبشهای قومی مطرح می کند، نقش نخبگان و انگیزه قدرت طلبی آنان است:«نقش نخبگان در دگرگونی های مربوط به مسائل قومی چشمگیر بوده‌است ....دستاورد اصلی کتاب در بحث نقش نخبگان، انگیزه قدرت یابی و مبارزه بر سر قدرت از یک سو و عدم ارتباط نیرومند میان آن‌ها و توده های جامعه..». این مطالب از یک سو، گویایی عدم آشنایی مطلق وی با علم سیاست و گرفتار ماندن وی در دام عرفان سیاسی زرتشتی است از سوی دیگر، چشم بستن بر روی واقعیت جنبشهای قومی است که، حکم بر عدم ارتباط نخبگان و تودهٔ مردم می دهد.اتفاقاً همان‌طور که جلائی پور در کتاب «فراز و فرود جنبش کردی» به آن اشاره می کند، این ایدئولوژی انقلاب اسلامی بود که در کردستان هیچ پایگاه مردمی و اجتماعی نداشت و احزاب کردی دارای پایگاه مردمی و به شکل جنبش اجتماعی گسترده ای درآمده بودند و همین پایگاه مردمی جنبش قومی از یک سو و فقدان مشروعیت انقلاب اسلامی مرکز از سوی دیگر بود که، مرکز را وادار به استفاده از نیروی نظامی برای سرکوب جنبش کرد. همچنین وی درکی از علم سیاست ندارد. اصل علم سیاست، قدرت و یکی از انگیزه های تمامی نخبگان دنیا، از جمله نخبگان ایرانی، کسب قدرت است. تحلیل سیاسی تحلیلی است که به روابط قدرت محور موجود و مستتر در روابط اجتماعی توجه می کند(های، ۱۳۸۵: ۲۱). چرخ دندهٔ دموکراسی، حزب است و فلسفهٔ اصلی حزب کسب قدرت تعریف شده‌است. احمدی اگر با اراء اندیشمندان علوم سیاسی چون پاره تو و تیلی و کسانی مانند رابرت دال که حتی دموکراسیهای مدرن امروزی را جنگ نخبگان و چرخش نخبگان تعریف می کند، آشنایی داشت در حوزه علم سیاست حکم اخلاقی صادر نمی کرد. ایشان اگر کمی هم هگل و مکر عقل وی را مطالعه می کردند و از عرفان ایرانی و اخلاق شخصی/استعلایی کانتی دست می کشیدند، به خوبی می دانستند که، ناپلئون همزمان در پی کسب قدرت شخصی، آرمانهای انقلاب فرانسه را جهانی‌کردند و نخبگانی چون فضل الله نوری و بهبهانی، در پی جنگ قدرت شخصی، یکی مشروطه را به ثمر رساند ودیگری با پژمرده کردن مشروطه، مشروعه را عَلَم کرد. احمدی خود تقابل دین و ملیت معاصر ایرانی را، به درستی، جنگ قدرت نخبگان بر سر توزیع قدرت سیاسی می‌داند نه تقابل ذاتی:« تقابل دین و ملیت مبارزه بر سر قدرت بود تا تقابل ذاتی ملیت و دین»(احمدی، ۱۱۳۸۳ :۸۲)، «علت اصلی تضاد نه بحث گفتمان بر سر اسلام و ملیت ایرانی بلکه بحث سیاسی و مسئله قدرت و اختلاف بر سر توزیع قدرت سیاسی بود تا مسایل مذهبی و ملی»(همان:۷۸). بنابراین، این‌که احمدی مدعی است، نخبگان در جنبشهای قومی نقش داشته‌اند، بحث خنثا و اتفاقاً استدلالی معکوس است این‌که نخبگان در جنبشهای قومی نقش داشته‌اند، درست، اما این دلیل مشروعیت زدایی از این جنبشها نمی‌شود. طبیعی است

در همه جنبشهای دنیا، این نخبگان هستند که رهبری جبنشها را برعهده گرفته و، به بسیج سیاسی مردم می پردازند به قول پاره تو تاریخ گورستان اشراف است. استدلال احمدی در مورد تاریخ ایران نیز صدق می کند. کل جنبشهای تاریخ ایران از شورش کوروش گرفته تا شعوبیه، از مشروطه تا دوم خرداد را، نخبگان رهبری کرده‌اند. اگر وجودنخبگان در جنبشهای قومی دلیلی بر عدم مشروعیت آن جنبشها است کل جنبشهای تاریخ ایران فاقد مشروعیت است حتی جنبشهای مدرن آن. که برای اثبات بی منطقی احمدی و انداختن پرتو نوری بر تاریکی عقل‌سیاسی ایران، این بحث را بیشتر باز کرده و در ادامه آن به نقد مورد سوم که جنبشهای قومی را واکنشی بر تمرکزگرایی دولت‌مدرن می داند، می پردازیم:

قبل از پردازش نخبه گرایی ایرانی/پارسی، لازم می دانم از مفهوم ایران، نکاتی را بیان کنم که از یک سو، نقدی باشد بر پیش فرض هستی شناسانه مفهوم ایرانیت دکتر احمدی و از سوی دیگر، ثابت کنیم که برخلافت تصور رایج که ایرانیت را مفهومی عام و متکثر از اقوام و قبایل گوناگون فرض می گیرند، «ایران کنفدراسیون ایلی...گروه‌های زبانی-مذهبی ایرانی ریشه های تاریخی طولانی در ایران داشته و تحت تاثیر میراث فرهنگی و سیاسی ایران مبنای تجربه مشترک جامعه ایرانی قرار گرفته اند این مسئله به کارگیری اصطلاح گروههای قومی را در مورد ایران با مُشکل مواجه می سازد» «هویت ملی ایرانی در کلیت خود دربرگیرنده تمامی گروههای مختلف مذهبی یا زبانی جامعه ایرانی است»، در ذات مفهوم ایران، نخبه گرایی و اشرافیت قومی پارس متبلور است تشکل جهان ایرانی فقط در فاعل شناخت فارسی، پردازش شده‌است و چون فاعل شناخت فارسی به دلیل انحصار قدرت صاحب متن بوده‌است ، شناخت خود را عمومی و به کل قومیت‌ها سرایت داده است. به این معنی که مفهوم ایران تقدمی بر اشرافیت/نخبه پارسی ندارد بلکه برساختهٔ اجتماعی نخبگان پارسی است. کارگزار فارسی بر ساختار ایرانیت تقدم دارد.

«هستی شناسی معطوف به ادعاها یا فرض های رهیافتی خاص در پژوهشهای اجتماعی درباره ماهیت واقعیت اجمتاعی/سیاسی درباره این‌که چه چیزی وجود دارد، آن چیز شبیه‌چیست، از چه اجزایی تشکیل شده‌است و این اجزا چه ارتباط یا اندرکنشی با یکدیگر دارند»(های، ۱۳۸۵: ۱۰۷). حال باید بدانیم ساختار ایرانیت و مفهوم ایران قبل از اقوام و قبایل موجود در آن اصلا وجود داشته است و ارتباط اجزاء –اقوام- چگونه بوده‌است ؟

همان‌طور که قبلاً گفتیم مفهوم ایران، قبل از ورود ایرانیها(آرياييها)-پارس/پارت- به فلاتی که بعداً ایران نامیده شد، در استپهای جنوب روسیه تکوین یافته‌است ایرانیهای مهاجم با ورود به این سرزمین درنتیجه شکست اقوام بومی، خود قوم حاکم و طبقات بالا دست شدند به همین‌دلیل «مفهوم آریا در ایران باستان هم به معنی نژاده و اصیل‌زاده، یعنی خطاب به طبقات بالا-اشراف و روحانیون و شاهزادگان پارسی-است»(بریان ، ۱۳۸۰: ۲۸۷). هم به معنای خونی، قومی آن تاکید دارد «این اصطلاح را نیز درمقابل اهالی بومی که ممالک آن‌ها را تصرف کرده بودند و به آن‌ها به حالت تحقیر می نگریستند به کار می بردند»(گورلیتس ، ۱۳۱۲: ۳). بنابراین واژه آریا هم به معنای قومی در مقابل اقوام بومی و هم به معنای اصیل و طبقاتی در مقابل طبقات فروتر که همان اقوام بومی زیر سلطه بودند به کار می رفت. در بخشهای قبلی اشاره کردیم که مهاجران که در مقابل اهالی بومی انحصار قدرت را در دست گرفتند پارت/پارسها- بودند که با شکست بومیان، مفهوم تخیلی خود، ایران/آریا را نسبت به اشرافیت حاکم خود(پارس) و به سرزمینهای تسخیر شده قالب و در نهاد تشکیل شده امپراتوری، که ابزار حفظ سلطهٔ پارس بر غیرپارس بود، در رأس هرم قرار گرفتند. اصطلاح ایران/آریا، در تأکید بر قوم-طبقهٔ برتر پارسی بود که، در نتیجه غلبه بر اقوام بومی مغلوب و تاراج مازاد انباشت سرمایه آنان، به طبقهٔ برتر نیزتبدیل شده بودند«در امپراطوری جدید....(پارسی) دولت جدید به لحاظ قومی و اجتماعی گروه برتر جدید حضور داشتند و شخصیتهای برجسته محلی فقط دستیار این گروه بودند. ما این گروه را قوم-طبقه مسلط می نامیم و بیشتری اعضای این قوم-طبقه را نمایندگان خاندان‌های اشراف پارسی تشکیل می دادند.حتی قضات سلطنتی هم پارسی بودند»(بریان، همان، ۱۲۶-۱۲۷). بنابراین، واژهٔ ایران جدای از آن‌که بهشت گمشده پارسها/پارتها بود که هرکجا را تسخیر می کردند، آنجا را ایران می نامیدند، خطاب به قوم-طبقهٔ برتر پارسی در مقابل اقوام بومی مغلوب به کار رفته است و برخلاف دیدگاه دکتر احمدی مفهومی کلی که،

خطاب به تمامی گروهای قومی یا به قول احمدی گروه‌های زبانی-مذهبی ساکن در فلات ایران نبوده‌است . یعنی ساختاری نبوده‌است که کارگزاران قومی در درون آن به کنش بپردازند بلکه کارگزار پارسی مقدم بر ساختار ایرانی و تشکیل دهندهٔ آن است و، همان‌طور که اشاره کردیم خطاب به قوم-طبقهٔ برتر که، پارسها بودند در مقابل اقوام-طبقات مغلوب، به کار می رفت لاجرم ارتباط اقوام، نه متکثر و برابری، بلکه ارباب/بندگی و سلطه پارس بر دیگری بوده‌است که، امپراتوری ابزار نظامی/اداری حفظ سلطهٔ قوم/طبقه برتر پارس و دین و اساطیر، همانند ایدئولوژیهای امروزی، ابزار هژمونیک و ایدئولوژی مشروعیت بخش آن بوده‌است . اکنون به نخبه گرایی/اشرافیت حاکم بر تمدن و میراث سیاسی ایرانی بپردازیم که نخبگان حاکم همیشه پارسها و رعیت اقوام غیرپارس بوده اند.

کریستن سن که بنیاد تمدن ایرانی را بر خون و مالکیت تعریف می کند، «جامعه‌ایرانی بر دو رکن قائم بود: مالکیت و خون. بنا بر نامه تنسر حدی بسیار محکم، نجبا و اشراف را از عوام الناس جدا می‌کرد(کریستن سن، ۱۳۷۸: ۲۲۸)، علل انحطاط ایران را، وضع حکومت عامه اسلام می‌داند «علل انحطاط ایران وضع حکومت عامه ای است که با اسلام برقرار شد و طبقات اشراف در توده مردم فرور رفته و محو گشتند قرنهای متمادی طبقه اشراف و روحانیون حاکم بودند........ که بعداً بنیان دولت عباسی شدند»(همان:۳۶۸).«ضعف اخلاقی و سیاسی ایرانیان بر اثر دخول دموکراسی اسلام بدتر شد تا در دوره سامانیان....... تجدید شد» (همان:۴۳۰). همان‌طور که در بالا اشاره شد خون، همان قوم گرایی پارسی است. حق‌الهی شاهان(فره‌ایزدی)همراه با اصل و نسب دو عنصر اصلی مشروعیت بخشی به پادشاهان هخامنشی است(ویسهوفر، ۱۳۷۷، ۵۰-۵۱) «هخامنشیان بر واژه پارسی بیش از آریایی تاکید داشتند و به تعلق خود به پارسی در تفاوت با مادها. ... اشاره داشتند(ویسهوفر، ۱۳۷۷، ۱۳). و مالکیت نیز همان طبقات بالا است که اشاره کردیم با توجه به تاراج مازاد انباشت سرمایه اقوام مغلوب، قوم غالب پارسی، همان طبقه برتر نیز شد و مالکان اصلی امپراتوری، قوم حاکم پارس—که در بخش قبلی آن را گفتیم- که، شخص شاهنشاه‌و وزراء، نخبگان فکری، مغان و اشرافیون همگی از قوم پارس بودند که، همهٔ جنبشهای عدالت طلبانه مانند گئوماته و مزدک، که گاهاً جنبشهای قومی نیز بودند، توسط اتحاد همین سه گروه – شاه، اشرافیون مالی و اشرافیون فکری یعنی مغان- سرکوب می شدند. به همین‌دلیل پیربریان به درستی از قوم-طبقهٔ برتر پارسی نام می برد. کریستن سن در این جمله ذکر شده به درستی اساس تمدن ایرانی را بر خون ومالکیت یا همان اشرافیت قومی پارس می‌داند که با دخول دموکراسی اسلام که، اشراف پارسی سهمی در قدرت آن نداشتند، دچار انحطاط یا به قول زرین کوب دچار «دو قرن سکوت» شد. بازهم کریستن سن به درستی اشاره می‌کند که در زمان سامانیان و دولت عباسی، ایرانیان دوباره احیا شدند که احیای ایرانیت، همان‌طور که در بخش اول نیز اشاره کردیم، همان دهقانان/اشرافیان پارسی بودند که از پارس به خراسان کوچ، و دودمان سامانیان را بنیان نهادند احیای ایرانیت در زمان دولت عباسی نیز که به آن اشاره دارند، همان احیای نخبگان/اشراف پارسی، همچون نظام الملک و غزالی و دهقانان/اشراف سامانی است، نه ایرانیت عام و مردم ایران. چون اسلامی‌شدن ایران نیز، در درجه اول بین طبقات عالی آن صورت گرفت(اشپولر، ۱۳۷۷: ۲۴۲). هدف اسلام اوردن آنان/ایرانیان نیز، برابری اقتصادی و اجتماعی با اعراب بود(همان: ۲۴۸).

خطاب کوروش به تهییج ایرانیان بر علیه ماد نیز اشراف و سپاهیان بودند:«خطاب کوروش برای تهییج ایرانیان برای حمله به ماد، «سپاهیان»(هرودت، ۱۳۸۴، ۱۰۰)بودند. انجمن عمومی‌که کوروش در زمان تدارک شورش علیه مادها فراخواند تا در پیشگاه انان بر ضد مادها سخنرانی کند همان سپاهیان بودند(ویدن‌گرن، ۱۳۹۰: ۱۴۹). و همان‌طور که قبلاً نیز گفتیم بنیان امپراتوری هخامنشیان مبنی بر توافق پادشاهانی چون کوروش و داریوش با اشراف و مغان، برای دوشیدن و تصرف دیگر اقوام بود. همان اشراف و مغانی که به آستیاگ خیانت، به کوروش خدمت و بنیان امپراتوری هخامنشیان کوروش را شکل دادند. همان دو گروه از حامیان داریوش در سرکوب گئوماته بودند و، از سرکوب مزدکیان توسط انوشیروان نیز حمایت و لقب عادل و به دین را به وی دادند و همان اشرافیت نظامی/فکری(افشین و طاهریان و علمای دربار خلیفه) ایرانی بود که، جنبش توده ای خرمدینان را سرکوب کرد. زوال و انحطاطی که کریستن سن به درستی به آن اشاره می کند، همان انحطاط اشرافیت و نخبگان پارسی بود که در زیر سایه دودمان سامانیان و عباسیان فرصت ظهور دوباره ای یافتند که به آن نوزایی ایرانی گویند.

با حاکمیت متصلب ترکان و مغولان، و عدم اجازه به نخبگان و اشراف پارسی در دستگاه حکومت، پارسها به میان مردم زوال و نرسیدن خود به قدرت را به نکوهش قدرت از زبان عرفان تبدیل کردند. یعنی همان چیزی که طباطبایی و کاتوزیان به آن تضـــاد دولت و ملت و تداوم فرهنگی ایرانیت در عرفان و ادبیات می گویند، همان جنگ قدرت نخبگان پارسی است که هرزمان در قدرت بوده اند از دولت الهی و صاحب فره و مشروعیت، و هرزمان که از قدرت دور بوده اند از ظلم حکام و صـــدای رعیت و یا مدرن تر آن ملت گویند. که با حذف پارســـیان از قدرت که تا دوره مشروطه ادامه یافت، نخبگان پارسی اپوزسیون و در میان مردم از از زبان شعر و عرفان از ظلم حکام می گفتند. در دوره مشـــروطه نخبگان فارس یا فارس گرا، با خودآگاهی که به لطف ناســیونالیســم مدرن به دســت آورده بودند، با مفاهیم آزادی و ملت و قانون، به جنگ حاکمیتی که، خود ســـهمی در آن نداشـــتند، رفتند. بعد از تســـخیر قدرت با رضاخان، به حامیان دولت پیوسته و لقب آریامهر و شاهنشاهی به رضاشاه دادند که، به دلیل حضور اشراف/نخبگان فارسی در قدرت حکومتی، مُشکل دیگر نه ظلم حکام، بلکه عقب ماندگی و بی فرهنگی و پراکندگی ملت است که به آن تجزیه‌طلبی می گفتند. اما رضاشاه به دلیل گرایش به استبداد مطلقه و انحصار قدرت در دستان خویش و ندادن هیچ سهمی به نخبگان فارسی، دوباره نخبگان به صف ملت پیوستند و نظام حاکمی که تا دیروز نماد ملت ایران و عظمت ایران بود، به نمادی از استبداد و ظلم و فساد تبدیل می‌شود. در ابتدای تأسیس حکومت رضاخان، دو گروه اشرافیت تاریخی ایران، یعنی اشرافیت مالی و فکری(مغ روحانی روشنفکر) به حمایت از رضاخان برخاستند. احمدی خود در مقاله مذهب و ملیت به آن اشاره دارد:« بسیاری از وحانیون بلند پایه شیعه همانند روشنفکران ناسیونالیست ایرانی از رضـاشـاه برای پایان دادن به هرج ومرج حمایت کردند» علما مانند مدرس از اقدامات رضـاشـاه و پایان دادن به هرج ومرج...رضاشاه حمایت کردند..»(احمدی، ۱۳۸۳: ۷۵). احمدی در ادامه به درستی جنگ ملیت و مذهب یا دولت و ملت را انطور که کاتوزیان اشـــاره دارد، نه تضـــاد ذاتی دولت و ملت، یا ملیت و مذهب، بلکه آن را ناشـــی ار جنگ قدرت نخبگان، «علت اصـلی تضـاد نه بحث گفتمان بر سـر اسـلام و ملیت ایرانی بلکه بحث سـیاسـی مسـله قدرت و اختلاف بر سـر توزیع قدرت سـیاسـی بود تا مسـایل مذهبی و ملی»(همان:۸۷)، می داند. بنابراین، احمدی به درسـتی تضـــاد دولت با ملت و یا ملت با مذهب را برخلاف کاتوزیان و طباطبایی، نه تضـــاد ذاتی دولت با ملت، بلکه برای آن «ریشه سیاسی..» و «جنگ قدرت...» نخبگان را متصور است که به دلیل گرایش رضاشاه به اقتدارگرایی نه به دلیل خودِ اقتدار، بلکه چون نخبگان و اشراف از قدرت سهمی نداشتند، مخالف قدرت حاکم شدند:« مسله قدرت و اختلاف بر سـر توزیع قدرت سـیاسـی بود... » ناسـیونالیسـتها و علما و شـعرایی چون بهار و عشـقی به مخالف با رضـاشـاه برخاستند(احمدی، همان: ۷۸). برای شاعران پارسی گوی تفاوت نمی کرد که زینت المجالس کدام دربار یا امپراتوری باشـند(اشـرف، احمدی، همان:۱۴۰). اما چون رضـاخان به مداحی شـعراء اهمیتی نمی داد و سـهمی از قدرت را به نخبگان نداد، نخبگان همانند مشروطه به صف مخالف پیوسته و تحلیلگران آن را به اشتباه تضاد دولت با ملت تفسیر می کنند. نخبگان مخالف نظام پهلوی، همگی به صـف انقلاب با صـدای ملت پیوسـتند تا دولت-ملی و مردی را تشـکیل دهند بعد از تشـــکیل دولت پس از انقلاب ۵۷، نخبگانی که در قدرت باقی ماندند همچنان از ولی فقیه-فره ایزدی- و دولت عدل الهی گفته و، نخبگانی که از قدرت دور افتادند از صـــدای ملت و جامعه مدنی و در مقابل از دولت ظالم و ناعادل می گویند. همین نخبگان دوم خرداد و جنبش سـبز، که از آزادی و دموکراسـی و صـدای ملت و دولت متقلب، فغان دارند، زمانی که در رأس قدرت بودند، از عدالت دولت و ســـلامت آن گفته و از خشـــونت آن دفاع می کردند. زمانی که دولت پهلوی از ناسیونالیسم سکولار و الگوی غربی دفاع می کرد، نخبگان نیز از وی و ایده‌های وی دفاع می کردند اما زمانی که رضاشاه، نخبگان را از سهم ملک و قدرت محروم کرد، نخبگان که سهمی از قدرت نداشتند، مخالف و، از بازگشـت به خویشـتن و احیای هویت اسـلامی در مقابل هویت غربی رضـاشـاه، سـخن می راندند، همان نخبگان مدافع احیای اسلام و اسلام سیاسی، بعد از حاکمیت جمهوری اسلامی که از اسلام و هویت اسلامی دفاع می کرد، چون دوباره از قدرت محروم شـدند، به لیبرالیسـم و جامعه مدنی و سـکولاریسـم و عدم دخالت دین در سـیاسـت گرایش پیدا کردند. طبیعی اسـت که این چرخش فکری نه واقعا فکری وناشـی از تأمل وتفکر، بلکه بسـتگی به سـهیم بودن در قدرت یا محروم از قدرت بودن نخبگان بستگی دارد که اگر جنبهٔ توده ای به خود گرفته است ناشی از بسیج سیاسیMobilization است نه مشارکت سیاسیPartisipation. هنوز هم نخبگانی مثل رضا داوری که در قدرت

هستند، از احیای هویت اسلام و اسلام‌سیاسی حمایت می کنند اما روشنفکرانی مانند دکتر سروش ودوم خردادیهایی مانند حجاریان که، از بنیانگذاران سازمان اطلاعات بود، به دلیل محرومیت از قدرت، به ایده‌های مخالف نظام حاکم، یعنی لیبرالیسم و دموکراسی و عدم دخالت دین در سیاست، برای تقبیح مخالفان سیاسی خود در قدرت و بازگشت خویش به قدرت، ندا سر می دهند. بازرگان که بعد از انقلاب سفید شاه، کلاً امید خود را به مشارکت در قدرت از دست داد، در مقابل ایدئولوژی غرب گرایی نظام حاکم، از احیای دین و دخالت دین در صحنهٔ سیاست دفاع می‌کرد و این ایده تا زمانی که در انقلاب در قدرت بود، باقی ماند اما بعد از عزل از قدرت توسط نخبگان حاکم جمهوری اسلامی، دین را محدود به رابطه انسان با خدا و فاقد صلاحیت در حوزه سیاسی اجتماعی دانست. دکتر سروش نیز که از حامیان اسلام‌سیاسی بود بعد از طرد شدن از قدرت توسط نظام حاکم اسلام سیاسی، به لیبرالیسم و منتقد شریعتی، به دلیل ایدئولوگ کردن اسلام، تبدیل شد.

همان‌طور که در بخش قبلی بنیاد شکل گیری ایرانیت با کوروش را در توافق با اشراف ومشروعیت بخشی مغان تبیین کردیم، این اساس عقل‌سیاسی ایرانی/پارسی و تمامی تحولاتی که عناوین متفاوتی به آن داده اند، سلطه قوم/طبقات پارس بر سایر اقوام، و جنگ موضع خود نخبگان پارسی است که البته در مقابل دشمن مشترک دیگر اقوام غیر فارس، اختلافات آن‌ها رنگ می بازد و در مقابل موضع گیریهای متفاوت نخبگان، تعیّن قومی مشترک آنان بروز می کند. اما هرزمان توافق نخبگان پارس به اختلاف تبدیل شود، نخبگانی که در موقعیت اپوزسیون قرار بگیرند از برابری همه اقوام و مذاهب ایرانی دفاع می کنند که، مردم و اقوام غیرفارس به دلیل نارضایتی همیشگی و ساختاری از نظامهای حاکم، به راحتی بسیج و ابزار قدرت نخبگان اپوزسیون فارس می شوند. مانند مشروطه و نهضت ملی و انقلاب اسلامی و حزب توده و دوم خرداد و جنبش سبز. اما همان نخبگان محروم از قدرتی که از حق همه اقوام و مذاهب و مشارکت آنان درقدرت شعار می دهند، به محض دست یافتن به قدرت، همان ساختار قبلی سلطه قومی-مذهبی فارسی را حفظ و به سرکوب اقوام و مردمانی که به کمک آن‌ها به قدرت رسیده اند، می پردازند. برای مثال مارکسیستهای ایرانی که از خودمختاری اقوام وخلقای ایرانی دفاع و حتی در عمل نیز از جنبشهای قومی حمایت کرده‌اند که، به این دلیل بود که سهمی از قدرت نداشتند وگرنه اولین اصل مارکسیستها و حزب توده نیز دفاع از تمامیت ارضی و مبارزه با به اصطلاح تجزیه‌طلبی است«اولین اصل اساسی حزب توده حفظ استقلال و تمامیت ارضی ایران است»(کاشی، ۱۳۸۴: ۱۲۴). و هنگامی که رضاخان به سرکوب جنبشهای قومی می پرداخت به ستایش از وی پرداختند: رهبری حزب کمونیست با ستایش از رضاشاه، هرگونه حرکت استقلال طلبانه را توطئه‌ی انگلیس ارزیابی میکرد. کودتای رضاخان (برانداختن قاجار) را چون "سقوط حکومت بورژوازی و چون مبداء جدیدی در تاریخ معاصر ایران" و سیاست رضاخان را یک سیاست ملی ارزیابی میکردند. روزنامه‌ی "نصیحت" رضاخان را در برگشت از کارزار خزعل با قصیده‌ی"من رضا و تو رضا و ملت ایران رضا" مورد استقبال قرار داد(http://www.iran-archive.com به نقل از امین آوه). اما بعد از محرومیت از قدرت، توسط رضاشاه، منتقد دولت مرکزی و مدافع حقوق اقلیتها و قومیتها شدند. همان‌طور که احمدی هم اشاره کرده‌است روشنفکران وروحانیون و شعرا همگی از رضاشاه برای انتقال سلطنت و پایان دادن به هرج ومرج، حمایت کردند(احمدی، ۱۳۸۳: ۷۴). یعنی در مقابل تازش اهریمنی تجزیه طلبی، همه فارسها چه روحانی چه روشنفکر و یا شاعر و بازاری و مالک، همگی از آن حمایت کردند. بنابراین، زیرساخت همه این فریب‌کاریها، فارس‌محوری است. حال به اسم حزب دموکرات باشد یا ارادهٔ آهنین و یا حزب توده و چپ و یا مذهب و اسلام‌سیاسی یا ایران پلورال. اگر انتقادهایی باشد ناشی از رقابت نخبگان بر سر قدرت است.

تکوین عقل‌سیاسی ایرانی، با کوروش واقعی و فریدون افسانه ای، تا مشروطه و دوم خرداد مبتنی بر اشرافیت و نخبه محورانه بوده‌است . اگر شاهی مانند کمبوجیه و رضاخان متاخر، به نخبگان فارسی کم لطفی و سهمی از اموال وقدرت را به آنان ندهند، به دیوانه و مستبد و ظالم ملقب می گردد اما اگر مانند کوروش و رضاخان متقدم، اموال دیگر اقوام را به نفع آن‌ها غارت و سهمی از قدرت را به آنان واگذار و اشرافیت آنان را حفظ کند، شاهی عادل، پدر و آریامهر لقب می گیرند.

هدف از آوردن این مطالب از یک سو، نقد نظریه احمدی که رهبران جنبشهای قومی را نخبگان می‌داند که ما منکر آن نیستیم چون رهبری همه جنبشها از جمله کل جنبشهای ایرانی نیز نخبگان بودند، و از سوی دیگر، شناخت عقل‌سیاسی ایرانی که مبتنی بر حاکمیت قوم پارسی بر سایر اقوام و این‌که نخبگان یا طبقات حاکم نیز پارسی و یا پارسگرا بوده اند، بود که جنگ موضعی و قدرت نخبگان فارسی، تعیّن قومی آنان را از بین نمی برد و، نباید به تضاد دولت با ملت یا ملت با مذهب تفسیر کرد و دیگر اقوام ابزار بسیج نخبگان مرکزی فارس گرا نشوند. که هرزمان نخبگان پارسی از قدرت دورافتاده اند به ملت(مشروطه تا دوم خرداد)، عرفان(دوره میانه) و یا اسلام(پهلوی)پناببرده و در مقال دولت قد عَلَم کرده‌اند و هرزمان در قدرت لانه کرده‌اند، از دولت ملی، دولت اسلامی، احیای عظمت ایرانی و دولت عدل الهی ندا سر می دهند که به اشتباه به تضاد دولت و ملت یا تکوین ملت در وراء دولت تحلیل شده‌است.

اما نکتهٔ مهم دیگری که در این مقاله احمدی، «دین و ملیت در ایران: همیاری یا کشمکش»، باید به آن توجه شود، این است که، اگرچه احمدی در این‌که تضاد بین ملیت و مذهب نه ذاتی بلکه جنگ قدرت بوده‌است ، بر سریر حقیقت جای دارد، اما همیاری بین ملت و مذهب نیز نه ذاتی بلکه سازش نخبگان(دینی/مالی و سیاسی) با هم بوده‌است . خود مذهب اصلاً در عقل ایرانی و برای نخبگان پارسی اهمیتی نداشته است. مذهب فقط ابزار هژمونیک حفظ سلطه قوم-طبقه برتر پارس بوده‌است . به همین‌دلیل نخبگان و اشراف پارسی در زمان اسلام به راحتی مذهب هزارساله زرتشت و دین اجدادی خویش را کنار گذاشته و برای کسب امتیازات اقتصادی و برابری سیاسی با اعراب، دین اسلام سنی را پذیرفتند. نخبگان سیاسی مانند نظام الملک به همان اندازه اشراف پارسی قدیم، به حاکمیت ترکان سلجوقی مشروعیت و کمک اداری می کردند. صاحبان دانش نیز مانند غزالی به همان اندازه مغان قدیم چون کرتیر و تنسر، به حاکمیت ترکان سلجوقی و خلافت عربی، مشروعیت می دادند برای شاعران هم اهمیتی نداشت که زینت المجالس کدام پادشاهی باشند سامانیان پارس یا سلطان محمود ترک، هرپادشاهی به آنان اموال و سهمی از قدرت و شهرت را می داد، اشراف فکری و سیاسی ایرانی، زینت المجالس آن می شدند که در بی توجهی حاکمان بعدی ترک و مغول، و بی توجهی دو قرن اول خلفای اسلام به آنان، به قول کریستن سن دچار زوال و یا به قول زرین کوب دو قرن سکوت یا به قول طباطبایی و کاتوزیان، تضاد دولت با ملت پیش آمد. نخبگان پارسی یا پارس گرا، به راحتی دین سنی خود را در دوره صفویه به کنار گذاشته و به مذهب شیعه برای حفظ قدرت خویش در مقابل ترکان سنی عثمانی، گرایش یافتند. در دوره مشروطه و دولت‌مدرن نیز، نخبگان به جای مذهب، به راحتی از ایدئولوژی ناسیونالیسم برای توجیه قدرت و قدرت حاکم هم(رضاشاه) که نماد ملیت ایرانی می‌شود، به جای مذهب از ناسیونالیسم غربی استفاده می برد. حتی تقی زاده آخوند، در درک از تحولات مدرن، لباس آخوندی را به کنار و برای کسب قدرت و شهرت شخصی، لباس ناسیونالیسم را می پوشد. همان نخبگان سکولار در محرومیت از قدرت پهولی سکولار، به دین اسلام باز می گردند و از «روشنفکر روحانی» و «بازگشت به اصل» ندا سر می دهند. بعد از انقلاب نیز، دوباره به راحتی از اسلام دست می شویند و به لیبرالیسم پناه می برند. بنابراین، همچنان که، تضاد ملیت ایرانی(قوم پارسی)با مذهب، نه ذاتی بلکه جنگ قدرت و ریشه سیاسی داشته است، همگرایی ملیت ایرانی با مذهب نیز، اتحاد قدرت و ریشه سیاسی داشته است، نه همگرایی ذاتی بین ملیت و مذهب.

اکنون به دلیل سومی که جناب احمدی، دولت متمرکز مدرن را علت جنبشهای قومی و جنبشهای قومی را معلول و، واکنشی در مقابل تمرکزگرایی دولت‌مدرن می دانند، بپردازیم: «ظهور دولت‌مدرن به بروز روابط خصمانه میان ایلات و دولت مرکزی مدرن منجر شد»(احمدی، ۱۳۷۸ :۱۸۶). در حالی که، برخلاف نظر ایشان که، قوم گرایی را واکنشی به تمرکزگرایی دولت‌مدرن می دانند«دولت‌مدرن و پیروان او در میان نخبگان سیاسی و فکری خواهان ایجاد یک دولت‌مدرن بودند تا ابزار اصلی وحدت ملی و نوگرایی باشد..دولت‌مدرن مصمم بود وفاداری به دولت را جایگزین سایر پیوندهای موجود سازد با این حال، روسای پرقدرت و خودمختار ایلات و طوایف، امحصار قدرت توسط دولت جدید را نمی پذیرفتند....این فرایند تمرکزگرایی و ایل زدایی...تاثیرات مهمی در سیاسی شدن علایق کهن گروه‌های زبانی-مذهبی در مناطق تحت سلطهٔ این گروه ها بر جای گذاشت..نخبگان شکست خورده ایلات و اعقاب آن

ها اختلافات زبانی-مذهبی را دستاویزی برای مبارزات خود علیه دولت مردکزی مدرن در جهت کسب قدرت سیاسی قرار دادند تا حمایت گروه‌های زبانی-مذهبی (غیر شـــیعه و غیر فارس زبان) را جلب کنند»، این دولت‌مدرن فارس محور بود که واکنشی به جنبشهای قومی غیرفارس بود نه برعکس.

بعد از انقلاب مشـــروطه و خلاء قدرت مرکزی، اقوام غیرفارس، به شـــورش بر علیه ســـلطه مرکز پرداختند. اساساًتکوین دولت‌مدرن برای غلبه بر شورشهای قومی، کرد(سمکو[۲])، عرب(خزعل)، ترک(خیابانی) و...شکل گرفته بود. «همین خطر وقوع جنگ داخلی و تجزیهٔ کشـــور بود که بیش از هر عامل دیگری ســـرانجام منجر به کودتای ۱۲۹۹/۱۹۲۱ شد»(کاتوزیان، ۱۳۸۰ :۳۰). رضاخان- به قول کاتم- رسالت اصلی خود را سرکوب سمکو می دانست و بعد از سرکوب سمکو و جمهوری مهاباد در تمامی ایران جشن و پایکوبی بر پا شد. به خاطر همین جنبشهای قومی و به اصـطلاح ترس از تجزیه‌طلبی بود که خیلی قبل از به قدرت رسـیدن رضـاشـاه، مجله «کاوه» در آلمان و بعدا «ایرانشـهر» و «فرنگسـتان» از اسـتبدادمنور و مردقوی برای حفظ وحدت‌ملی و تحمیل زبان پارسـی و سـرکوب جنبشـهای قومی سـخن می‌راندند. «هدف مجلات ایرانشـهر و فرنگسـتان حمایت از سـردار سـپه و سـیاسـتهای او بود»(آصـف، ۱۳۸۴: ۱۵۰). تقی‌زاده در مجله کاوه از تمرکز قدرت و استبداد منور دفاع کرده بود(کاوه، ش۶، س۱ :۷). مجلهٔ ایرانشهر می نویسد: انقلاب از بالا توسط رهبری یک فرد مقتدر و روشن فکر بهتر است وجود یک پطر کبیر بهتر از مجالس معنوی و کمیته و..اسـت»(در آصـف، همان:۱۹۰). پارسـها به هر اسـمی، اسـتبداد منور یا دموکرات و چپ، یک هدف داشتند تشکیل دولت تک-قومیتی پارس و سلطه بر سایر قومیتها. «پس از انقلاب روسیه و شـکسـت مشـروطه....هجده تن از زعمای حزب دموکرات به پیشـنهاد محمد تقی بهار تصـمیم به ایجاد حزبی ملی گرفتند، تا بدنهٔ اصلی دولت فاضل قدرتمند را تشکیل دهند....(همان:۱۴۵). دولتی منظور بود نظیر دولتی که به دست اتاتورک ها و بعدها در المان به دست نازی ها به وجود امد(بهار، ۱۳۷۱: ۲۷). «رضاشاه ناسیونالیستی فارس‌محور بود....رضـــاخان از ایدئولوزی آریایی و فارس‌محوری که در میان ایرانیان متجدد نفوذ پیدا کرده بود الهام می‌گرفت این ایدئولوزی را روشنفکران جوان به او اموختند... (کاتوزیان، ۱۳۹۲: ۲۲۲).

دال مرکزی گفتمان ناسیونالیسم مشروطه که دموکراسی و آزادی بود، به وحدت‌ملی در گفتمان ناسیونالیسم بعد از مشروطه مبدل شد. دلیل اصلی این تحول نیز ظهور جنبشهای قومی بود. در این گفتمان مُشکل اصلی جامعه ایران را پراکندگی قومی، زبانی و فرهنگی(شورشهای قومی) می دانستند که قبل از اقدامات رضاشاه از گسترش و تحمیل زبان و فرهنگ پارسی در میان سایر اقوام تحت عنوان شعار وحدت‌ملی حمایت می‌کردند.بنابراین، برخلاف نظر احمدی، جنبشـــهای قومی واکنش در مقابل دولت‌مدرن نبود بلکه برعکس، ایجاد دولت‌مدرن فارســی/ایرانی، واکنشـــی بر علیه جنبشهای قومی بود.«دولت‌مدرن و حامیان او می خواستند دولت مدرنی به وجود بیاورند که بتواند با تمرکز قدرت به وحدت ملی و ادغام نیروها دســـت یابد»(احمدی، ۱۳۷۸: ۲۱۰). همان‌طور که بیان کردیم دال مرکزی گفتمان ناسیونالیسم ایرانی/فارسی در دوره مشروطه آزادی و دموکراسی بود اما چه چیزی باعث شد به وحدت ملی تغییر یابد که رضاشاه در صدد تحقق آن برآمد؟ همان جنبشهای قومی باعث شد که رضاشاه و حامیان او به تمرکز قدرت برای وحدت ملی و ادغام نیروها دست یابند. جنبشهای قومی بعد از عزل رضاشاه، تداوم یا بازتولید جنبشهای قومی قبل از ظهور رضاشاه و دولت‌مدرن بود نه آغازگر آن. دلیل تحول دوباره ناسیونالیسم ایرانی از دموکراسی به وحدت ملی، بعد از عزل رضاشاه و فضای نسبتاً باز سیاسی پس از آن، همان جنبشهای قومی کردستان و آذربایجان بود.« پس از سقوط رضاشاه تلاش برای دموکراسی و جلوگیری از دیکتاتوری توسط همه گروه ها پی گیری شد......با این همه بر اثر عوامل بازی سیاست بسیاری به زودی خواستار ارتش قوی و حکومتی مقتدر شدند که از تشتت جلگیری کند و نظم قبل از ۱۳۲۰ را اعاده کند...مشکلات اقتصادی درگیری های قومی در اذربایجان و کردستان...خواهان حکومت اگرچه نه استبدادی اما مقتدر که به بی نظمی خاتمه دهد(کاشی، ۱۳۸۴: ۲۰۳-۲۰۴). روزنامه های مرکزی آن دوران بعد از جنبش قومی کردستان و آذربایجان، نمادی از تحول گفتمان ناسیونالیسم از دموکراسی به استقلال و وحدت ملی با اســـتفاده از قدرت نظامی بودند(همان: ۲۱۳). بنابراین، دولت متمرکز مدرن برخلاف نظر جناب احمدی که آن را دلیل جنبشهای قومی یا به قول ایشان روابط خصمانه نخبگان ایلی می داند«ظهور دولت‌مدرن به بروز روابط خصمانه

میان نخبگان ایلی و دولت مرکزی مدرن منجر شـــد»(احمدی، ۱۳۷۸: ۱۸۶)، ظهور آن –دولت متمرکز مدرن- واکنشی به روابط خصمانه اقوام غیرفارس و جنبشهای قومی به خاطر سرکوب آن جنبشها بود.

از دیگر فرضیات احمدی، اعتقاد به وجود مشارکت همه اقوام یا به قول ایشان گروه‌های مذهبی-زبانی در سیستم سیاسی، قبل از ظهور دولت‌مدرن بوده‌است «دولت‌مدرن رضاشاه الگوی سابق روابط دولت-قبایل را در ایران تغییر داد» و«ظهور دولت‌مدرن و انحصار قدرت از سوی آن سرآغاز بحران مشارکت در ایران معاصر بود»(همان:۳۷۶). احمدی با استفاده از مفاهیم مدرن در دنیای قدیم، حاکمیت ترکان و مغولان و..را ناشی از مشارکت اقوام/قبایل در سیستم دولت ایرانی می‌داند در حالی که حاکمیت ترک و مغول نه ناشی از مشارکت سیاسی، بلکه همانند خود پارسها، ناشی از سلطه قوم/قبیله حاکم مهاجم بر بومیان بوده‌است و بازی قدرت تعین کننده آن بوده‌است نه مفاهیم مدرن مشارکت سیاسی. برای به چالش کشیدن نظریه احمدی که دولتهای قبل از تشکیل دولت‌مدرن در ایران را دولتهای پلورال و حاکمیت متکثر همه اقوام یا گروه‌های مذهبی-زبانی می داند، خوانندگان را به بخش اول، نقد طباطبایی، ارجاع می دهم که حاکمیت امپراتوری هخامنشیان نیز مبنی بر قوم پارسی و خاندان هخامنشی بوده‌است .«داریوش نه قصد بزرگداشت وحدت سیاسی ایران را داشته، نه تاکید بر وجود حوزه تسلط مشترک پارسی –مادی را. وقتی پارس در فهرستها قید می‌سود همیشه در رأس است........شاهنشاهی، همان پارس است..»(بریان، ۱۳۸۰: ۲۷۸). «هدف کل سنگنبشه های داریوش بازآوردن قدرت شاهی به خاندان هخامنشی و قوم پارسی و پاس داشتن تخمه و اموال پارسیان است[۴] (شهبازی، ۱۳۵۰: ۲۲). «داریوش شاه می‌گوید: این شهریاری که گئوماتا مغ از کمبوجیه گرفته بود این شهریاری از مدتها پیش از آن خاندان ما بود»(DB,1,43-48).

ایشان نه تنها تبانیهای قبایل و ایلات را مشارکت سیاسی می‌داند بلکه حضور چندتن از اقوام دیگر در حاکمیت را، نشان از سیستم باز دولتی و مشارکت سیاسی اقوام در دولت می داند«از نظر تاریخی، در ایران دولت تحت کنترل کامل یک گروه قومی نبوده و برخلاف مثلاً آفریقای جنوبی که تحت سلطهٔ سفیدپوستان قرار داشت، دولت در ایران ابزار سلطهٔ یک گروه بر گروه‌های دیگر نبوده‌است در دوران تاریخ پس از سلجوقی، ترکیبی از نخبگان سیاسی سنتی آذری، فارس و در برخی موارد کردها بر کشور حکومت کرده‌اند»(احمدی، ۱۳۷۸: ۱۶۳).احمدی دولت را نه ابزار سلطهٔ قومی بلکه از گروه‌های قومی مستقل می‌داند و از استقلال فرایند سیاسی(دولت) دفاع می دهد(همان). این‌که ایشان دولت را ابزار سلطه قومی نمی دانند درست است. اما این‌که به استقلال دولت از سلطه قومی نیز حکم می دهد، مقرون به صحت نیست و، برخلاف ادعای ایشان مبنی بر روش شناسی جامعه شناسی، بیشتر الهیات سیاسی است که در بخش قبلی در نقد کاتوزیان به آن اشاره کردیم. درست است دولت ابزار سلطهٔ قومی نیست دولت خنثی نیست که از قبل موجود باشد و سپس توسط قوم حاکم منحرف یا مورد استفاده قرار گرفته‌باشد که، اکنون اقوام غیرفارس نیز سعی در استفاده از دستگاه دولت داشته باشند. دستگاه های دولتی از خود قدرتی ندارند بلکه روابط قومی را واقعیت و تجسم بخشیده است. دولت ایرانی در نتیجه کشمکش قومی تکوین یافته‌است. دولت – به قول پولانزاس که به مناسبت دیگری گفته است- نه فعل پذیر است نه فاعل. اگر بگوییم فعل پذیر است یعنی ابزار سلطه یک قوم است پس امکان استفاده ابزاری دیگر اقوام از دولت ایرانی ممکن خواهد شد. اگر دولت را فاعل خودمختار بدانیم، یعنی مستقل از سلطه قومی است و بازهم امکان استفاده دیگر اقوام از آن ممکن خواهد بود. در هر دو مورد رابطهٔ دولت با اقوام رابطه ای برونبود محسوب می‌شود در حالی که دولت نه فعل پذیر است نه فاعل، دولت ایرانی شیء نیست که در تملک قوم پارس باشد که، ما سعی در سهیم شدن در تملک آن داشته باشیم. دولت ایرانی، تقدمی بر سلطه قومی پارس ندارد بلکه برآیند خود سلطه قومی است. دولت ایرانی یک رابطه است که از برآیند مبارزهٔ اقوام و، تضـــادهای اقوام در درون خود آن، ابراز و متراکم می شـــوند. دولت ایرانی چه هنگام تکوین اولیهٔ آن در زمان هخامنشیان و چه در زمان دولت مدرن رضاشاه، شی‌ای از قبل موجود نبود که فارسها آن را تصاحب و یا سهم بیشتری از آن را به خود نسبت داده باشند که ما هم وارد فرایند مشارکت یا مذاکره برای سهم مساوی بشویم بلکه ذاتاً دولت در رابطه کشمکش و سیاست سلطه پارس با گُرد و دیگر اقوام شکل گرفته است. قبل از کشمکش قومی پارس و غیرپارس، دولت ایرانی نبوده‌است بلکه در همین کشمکش قومی و برآیند ستیز قومی است که رابطه سلطه قومی را

بازتولید می‌کند. دولت ایرانی روابط و سلطه قومی را تجسم بخشیده است بنابراین، برخلاف نظر احمدی، نه فرایند سیاسی مستقل از گروه‌های قومی است و نه ابزار صرفِ بی روحی است که، ما هم در فرایند مبارزه سیاسی سعی در تسخیر یا مشارکت در آن داشته باشیم. دولت ایرانی در ذات خود سلطه قومی پارس و برآیند سلطه قومی است و، برخلاف نظر دکتر احمدی«آذری ها موقعیت ممتازی در دولت داشته ومسئولیت های حساسی چون ولایت فقیه(خامنه ای)، نخست وزیری(بازرگان و موسوی)....» وجود نخبگانی از دیگر اقوام به معنی مشارکت آن‌ها یا متکثر بودن دولت ایرانی نیست.آیا ولی فقیه ترک/آذری، هیچگاه از حقوق اقوام آذری دفاع کرده‌است آیا فلان وزیر کرد، از حقوق کردها در سیستم دفاع و، وجود این اشخاص هیچگاه قدرت و حقوقی به اقوام خود بخشیده است؟ بحث گوشت و خون فردی نیست بحث هویت و منافع قومی یا به قول جناب احمدی گروه‌های زبانی-مذهبی است که، اتفاقاً اشخاصی که هویت قومی خود را حفظ و به آن معترف باشند، هیچ گاه فرصت مشارکت یا سهیم شدن در قدرت را پیدا نمی کنند و لازمه سهیم شدن در قدرت واگذاشتن قومیت یا مذهب خویش و خودی شدن(فارس یا شیعی) است. وجود افرادی از دیگر اقوام، سلطه قومی دولت ایرانی را زیر سئوال نمی برد این‌که در غرب می گویند دولت سرمایه‌داری است به این معنی نیست که همه کارگزاران دولتی و همه مدیران از طبقه سرمایه دار هستند. اتفاقا برعکس شاید بسیاری از آنان نیز از طبقات کارگر باشند اما این به معنای دولت کارگری نیست حتی طر فداران سرمایه‌داری و نظریه پردازان لیبرال به مانند احمدی مثالهای کودکانه نیاوردند که چون چندتا از وزرا و مدیران از طبقه کارگر بودند، حکم بدهند که دولت سرمایه‌داری نیست. به قول مارکس«رهبر ارکستر به مالک بودن ابزار ارکستر نیاز ندارد». مثال احمدی در وجود چند مدیر غیرفارس در نظام و گرفتن نتیجه نامربوط مشارکت همه اقوام، به مانند آن است وجود مدیران یا کارگرانی از کشورهای فقیر در شرکتهای چند ملیتی را دال بر مشارکت انان در سود این شرکتها بدانیم در حالی که این نه مشارکت در سود بلکه عین استثمار آنان است و مالکان این شرکتها خود نیازی به مدیریت و کار ان ندارند بلکه اتفاقا برای سود بیشتر خود از مدیران و کارگران سایر ملتها استفاده می برند مهم این است که سود آن به مالکان غربی باز می گردد نه به کارگران نپالی و افغانی. سلطه قومی بر دولت ایران نیز ساختاری است مهم نیست مدیر یا وزیری کرد یا ترک باشد، مهم این است که در هرصورت باید از منافع و سلطه قومی پارس، حال به اسم زبان ملی فارسی، وحدت ملی، مبارزه با تجزیه‌طلبی و...باشد، دفاع کند.

احمدی از ایرانی بودن کردها و نزدیکی فرهنگی آنان با سایر ایرانیان(همان:۸۸) در عین حال از انکار هویت کردی توسط ترکها می گوید«ناسیونالیسم افراطی ترک در زمان حکومت کمال آتاتورک به انکار هرگونه هویت کردی برای کردها و دادن عنوان ترک های کوهستانی به آنان...»(۹۰). بسیاری از صاحبان قلم و سیاستمداران مرکز، برای اثبات دوستی با کردها و تفاوت سیاست ایران با ترکیه که، به کردها لقب ترک کوهی را داده است، از کردها به عنوان بومی اصیل نام می برند. هر گزاره و معنایی را باید در بافت سیاسی اجتماعی آن تفسیر و متن را در ارتباط با بیرون متن، یعنی روابط قدرت معنی کرد. مفهوم بومی اصیل در زمان تکوین دولت‌مدرن پهلوی بر سر زبان افتاد. رضاشاه و حامیانش، تنها چیزی که از مدرنیته ضبط و در قالب عقل‌سیاسی ایرانی «مفصل بندی»کردند، دولت مطلقه مدرن، در گسست از از عقلانیت آن بود و، چون دولت مطلقه در ذات خود در رابطه قدرت قوم فارس با اقوام غیرفارس و برای حفظ سلطه پارس بر دیگران تکوین یافته بود، در انحصار قوم فارس –نه به معنای خونی بلکه فارس گرایی- بود، قوم فارس و دولت مطلقه مدرن آن، نمادی از تمدن و مدرنیته و پیشرفت شد و، اقوام بی دولت چون کرد، نمادی از سنت و عقب ماندگی و خرافه پرستی شدند که، وطبقه مدرنها(پارسها) هدایت عقب مانده ها به سرمنزل تمدن و ترقی که همان هدایت از کرد بودن به فارس بودن است. در این بافت سیاسی/فرهنگی بود که مفهوم بومیان اصیل برساخته شد که خطاب به مشتی مردم وحشی که از قافلهٔ تمدن عقب مانده اند همانند اروپاییان که در ورود به آمریکا واسترالیا به سرخ پوستان وحشی بومی اصیل می گفتند. بنابراین، نه تنها بومی اصیل هیچ تفاوتی با ترک کوهی بکار رفته در ترکیه ندارد، بلکه بسیار بدتر از آن است چون حداقل در ترکیه ترک محسوب می شدند اما در ایران نه تنها فارس متمدن نیستند، بلکه همانند هجوم پارسها(آراییها و حاکمیت هخامنشیان) از استپهای جنوب روسیه به فلاتی که بعداً ایران نامیده شد، باید فرهنگ و سلطه خویش را بر بومیان اصیل، همانند آمریکا و استرالیا تحمیل کنند و، پارسهای متمدن رسالت هدایت بومیان اصیل را به دروازهٔ تمدن برعهده دارند که این تمدن همان فارس

شدن یا پذیرش زبان و فرهنگ فارسی است حال چه با خشونت و ارتش نظامی، و چه با افسارِ کردهای با معرفت و کردهای شجاع و کردهای ایرانی. مفهوم ایرانیان اصیل نیز در ترس از دیگری، در عین حال هضم و جذب آن است چون «هیچ چیز نباید بیرون از قلمرو عقل بماند زیرا نفس ایده ی بیرون منشا اصلی ترس است(هوکهایمر، ۵۰). انسان بدوی گاه به قصد انتقام گرفتن قتل خویشاوند خویش، قاتل را به دورن خانواده خود می پذیرفت و بدین طریق حس انتقام جویی اش ارضا می‌شد(هورکهایمر، ۵۰). چون اساس عقل‌سیاسی ایرانی چه در قالب سرزمین، - پارسها با تسخیر سرزمین مادها آن را ایران نامیدند-، چه در قالب دولت/امپراتوری، - اساس شکل گیری دولت ایرانی با شکست مادها/آستیاگ و حفظ سلطه بعدی بر آن بود-، چه در قالب فرهنگ/دین، - اساس دین زرتشت به عنوان ایدئولوژی پارسیان/هخامنشیان در تقابل و نفی آیین مادی میترا تکوین یافت، - بر اساس نفی هویت مادی/کردی تکوین یافته‌است و این در مخیله پارسها نیز حضور دارد که اسطوره ضحاک/آژی دهاک(دیااکو-آستیاگ)، نمادی از آن است و، همانند کوروش که پرستیژ و عظمت خود را مدیون شکست آستیاگ، داریوش مدیون شکست گئوماته و فره ورتیش، انوشیرون مدیون شکست مزدک، افشین مدیون شکست خرمدینان، پرستیز رضاشاه هم مدیون شکست سمکو بود. به همین‌دلیل در عین نفی و سرکوب آن(کرد)، باید برای انتقام جویی یا ترس از انتقام جویی، در قالب مفاهیم جدی، مانند ایرانیان اصیل، کردهای شجاع و غیور، حافظان مرزهای ایران زمین به جذب آن‌ها نیز بپردازند برخلاف برخورد طنز آمیز و جک وارانه ای که نسبت به ترک و لر وجود دارد.

پرداختن به کل مطالب کتاب جناب احمدی از محدودیت این مقال خارج است اما حال که کلیت کتاب را نقد کردیم به نکاتی موردی نیز از کتاب قوم و قوم گرایی در مورد ایلات و اقوام پرداخته و پارادوکسهای آن را فاش سازیم:

احمدی از یک سو، ایران را کنفدراسیونهای ایلی می داند«هنگامی که سخن از ایران است، غالباً مراد کنفدراسیون های ایلی است»(احمدی، ۱۳۷۸: ۶۲). دولتهای بزرگ ایرانی را ایلی می داند: «ایلات گروهای منزوی، بسته و دولت ناپذیر نیستند برعکس (در ایران) یا دولتهای بزرگ به وجود اورده اند یا به وسیله دولتها ایجاد شده اند»(همان:۶۶). حکومتهای ایلی را دولت های ملی تعریف می کند«اغلب سلسله های محلی و دولت های ملی در ایران بعد از اسلام را گروه‌های ایلی بنیان نهاده اند سلسله های بزرگی چون سلجوقیان، صفویه، افشاریه و قاجاریه را رهبران ایلات پایه گذاری کردند».

از سوی دیگر، ایلات را دارای ریشه پراکنده و فاقد همگونی و اجداد مشترک تعریف می کند«ایلات دارای ریشه های پراکنده..فاقد ایدئولوژی های منسجم نیاکانی بوده و از نظر ریشه و ترکیب ناهمگون هستند»و ایلات را فاقد خویشاوندی و هویت «ایلات، فاقد هویت و هویت قبیله و قوم ساخته پرداخته ذهن محققان علوم اجتماعی غرب است». «ایلات با جعل شجره نامه معتبر سعی در حفظ امتیازات مادی و اقتدار سیاسی داشتند(احمدی، ۱۳۷۸: ۶۵).ایلات را نه دارای هویت مشترک بلکه برساخته قدرتهای بزرگ می داند: «در ایران ایلات خویشاوند نیستند..گروه‌های ایلی دارای روابط سیاسی هستند»(۵۸) «اغلب گروهای ایلی ایران فاقد عنصر شجره مشترک برای اعضای خود بودند و هیچ گونه سیستم خویشاوندی برای مجموعه های ایلی بزرگ تر وجود نداشت که همه اعضا را در بر بگیرد»(۶۰).«ایلات در ایران، گروه‌هایی با بنیان خویشاوندی نبودند، بلکه ایجاد ایلات و اتحاد و ائتلاف میان آن ها اساساًنتیجه روابط قدرت واستراتژی های پراگماتیک بوده‌است و جوامعی منزوی و دارای بنیان های فرهنگی منسجم نبوده اند....ایلات با دولت های مرکزی در تماس و روسای ایلات عموما می بایست از طرف پادشاهان به عنوان رهبر ایل خود به رسمیت شناخته شوند..غالب دولتهای ایرانی را گروه‌های ایلی و دولت ها نیز به نوبه خود به خلق گروه‌های ایلی بزگر نظیر شاهسون در اذربایجان قبایل کرد خراسان و...دست می زدند...گروه‌های ایلی با اخذ مالیات از مدرم و تدارک نیروی نظامی برای سپاه ایران به استحکام دولت ها کمک می کردند»(۷۵).روابط ایلات را براساس قدرت می داند: «روابط اقتدار در قبایل ترک-مغول با روابط قدرت تعیین می شد نه خویشاوندی»(۶۰). فعلاً به صدق و کذب مطالب ذکر شده کاری ندارم و صرفاً مایلم به ترتیب به تضادهایی و نتایج غیرمنطقی که در این متن است اشاره ای داشته باشم.

ایشان از یک سو، ایلات را فاقد همگونگی و اشتراکات و خویشاوندی می‌داند و، شکل گیری آنان را صرفاً بر اساس روابط قدرت و هستی ایلات را بر اساس سلسله مراتب تعریف می کند« ایلات بزرگ ساختاری سلسله مراتبی و متمرکز که قدرت سیاسی و اقتصادی در دست رهبران ایلی بود»(۷۵). از طرف دیگر ایران و دولتهای به اصطلاح ملی ایرانی را ایلی می داند«ایلات بنیانگذار دولتهای ملی ایران از سلجوقی تا قاجاریه»(۶۶) از طرفی هم روسای ایلات که همان روسای دولتهای ملی می شوند را به تهیه و جعل شجره نامه و جعل افسانه های مشترک متهم می کند«روسای ایلات از طریق تهیه و جعل شجره نامه های معتبر برای خود مقام اجتماعی خاص و امتیازات مادی و اقتدار سیاسی را مشروع جلوه می دادند»«ایلات ایران به ابداع، اختراع و احیای سنت ها دست می زندد . ..و افسانه های مربوط به جد اولیه خود را خلق می کردند». یعنی احمدی از یک سو دولتهای ملی ایران را ایلی یا حکومتهای ایلی را دولت ملی تعریف می‌کند و از طرفی هم سازمان ایلی را سازمانی فاقد فرهنگ و هویت و حتی استبدادی و متمرکز و سلسله مراتبی که روسا به جعل افسانه ها برای انحصار قدرت سیاسی اقتصادی می پردازند.

نتیجه این می‌شود که آنچه تحت عنوان ملیت، ایرانیت و دولتهای ملی ایرانی گفته می‌شود؛ همان ترک تازی ایلی/عشیرتی است که، فاقد هرگونه هویت و فرهنگ متمایز و، سازمان سلسله مراتبی و فاقد هرگونه برابری است. بنابراین، آنچه تحت عنوان ایران متکثر و پلورال گفته می‌شود، جعل افسانه هایی روسای دولتهای ملی یا همان روسای ایلات است. چون احمدی خود معترف است سازمان ایلی سلسله مراتبی و مستبد در انحصار رهبران بوده‌است پس دولتهای به اصطلاح ملی ایرانی نه متکثر –که با دولت‌مدرن رضاشاهی تکثر ان از بین رفته باشد- بلکه سلسله مراتبی و فاقد برابری و تکثر بوده اند و، آنچه تحت عنوان هویت ملی و اساطیر ایرانی از آن نام می برند، همان جعل افسانه ها توسط روسای ایلات برای حفظ موقعیت و سلطه خویش است. مانند روسای ایلات سامانی و طاهریان و غزنوی که به جعل افسانه پرداختند بعد اسمش را اندیشه ایرانشهری و نوزایی ایرانی گذاشتند و دولت‌مدرن تک-قومیتی پارس نیز اگر در چه ظاهر در گسست از بافت ایلی بود، اما به طور ساختاری در بازتولید همان بافت، به جعل افسانه ی ایران پلورال و ملت چند قومیتی و... در قالب ناسیونالیسم مدرن پرداخت. یعنی احمدی در جهالت به تضادهای متن خویش، علی رغم میل خویش، ایران زمین را استبدادی، سلسله مراتبی، فاقد هویت و فرهنگ مشترک و هویت ایرانی را جعل روسای دودمان ایلی برای کسب مشروعیت و حفظ سلطه می داند. اصل ایلات را روابط قدرت و استراتژی سیاسی می‌داند و دولتهای ملی ایران را نیز ایلی می‌داند پس اصل و اسس ایرانیت، روابط قدرت و استراتژیهای سلطه است نه هویت و فرهنگ «اساساًخصیصه ثابتی به اسم هویت ملی ایرانی وجود نداشته است زیرا فراتر از سیاست و قدرت حکومت واقعیتی جمعی به نام ملت وجود نداشته است»(کچوئیان، ۱۳۸۶: ۲۴۲). چطور دولتهای ایلی متمرکز و مستبد، ایران متکثر و پلورال می‌شود چطور مشتی ایلات فاقد هویت و فرهنگ، که اصل ایران هستند به ایران متکثر و با فرهنگ و هویت تبدیل می‌شود؟ و این ما را به اثبات ادعای ما که اندیشه ایرانشهری و فرهنگ ایرانی، نه ملی/مردمی، بلکه اسطوره های شاه پرستی بوده‌است که اقوام مهاجم پارس و ترک و مغول که از استپهای جنوب روسیه هجوم آورده بودند، در فقدان مقبولیت مردمی به جعل آن – همان‌طور که احمدی گفته است- برای کسب مشروعیت پرداخته اند که در بخش اول –نقد طباطبایی- در بحث از احیای اندیشه ایرانشهری به آن پرداختم.

احمدی بکارگیری «مفاهیم قوم و قومیت را نسبت به گروهای ایلی تعمیم های جهانشمول و فقدان تاریخی گری نسبت به منطقه می داند»(همان:۱۶). و با حکم بر ایلی بودن جامعۀ ایرانی گروه‌های ایلی را قومی نمی داند«گروه‌های ایلی را نمی‌توان گروه‌های قومی دانست» «گروه‌های زبانی مهم نظیر کردها، آذری ها و بلوچ ها در قالب یک ایل واحد کرد، آذری یا بلوچ متحد نبودند، بلکه در درون گروه‌های ایلی مختلف سازمان یافته بودند»(۵۵). در ادامه با پرشی جانانه، به نتیجه ای غیرمنطقی و بی ربط، همه گروه‌های ایلی را متعلق به فرهنگ ایرانی و دارای میراث مشترک فرهنگی و سیاسی یکسان ایرانی می داند:« ..برعکس گروه‌های مذهبی و زبانی مختلف ایلی و غیرایلی در ایرن تجربیات مشترک تاریخی داشته و طی قرون متمادی میراث فرهنگی و سیاسی یکسان پیدا کرده‌اند..این عوامل فرهنگی و سیاسی در اقشار مختلف جمعیت به تدریج احساسی نیرومند از تعلق به سرزمین ایران وایرانی بودن ایجاد

کرد»«جابجای و اتحاد و رقابت ایلی، ایلات را از نظر فرهنگی با سایر ایرانیان در امیخت»(۷۶)«میراث مشترک تاریخی و میراث فرهنگی احساس نیرومند از تعلق به سرزمین ایران وایرانی بودن ایجاد کرد»(۷۶). در این فقرات ذکر شده اوج بی منطقی و نتیجه گیریهای غیرواقعی و ذهنی نامربوط را می‌توان مشاهده کرد. امیدوارم خوانندگان گرامی با من موافق نباشند و حداقل آبرویی برای جناب احمدی باقی بماند. اجازه بدهید با آرامش و پله به پله تضادهای آشکار و نتایج نامربوط سیاسی ایشان را از اطلاعات نستباً علمی ذکر شده فاش کنیم:

احمدی به درستی ایلات را فاقد هویت و فرهنگ متمایز و برساخته قدرتهای بزرگ و دولتها می‌داند و گروه‌های زبانی کرد و آذری را بازهم به درستی در قالب ایل واحد کرد و یا آذری متحد نمی داند. ایلات، برساخته دولتها و فاقد هویت و نژاد مشترک، اما در عین حال به گروه‌های زبانی مشخص کرد و...معترف است. از ایلات کرد مانند مکری، اردلان، شکاک، کلهر و...نام می برد اما ایل کردی ما نداریم بلکه همان‌طور که خود معترف است گروه زبانی کرد داریم. خوب چه نتیجه ای حاصل می‌شود؟ ما گروه زبانی کرد داریم سلطان سنجر سلجوقی منطقه ی گسترده ای که کردها و گروه زبانی کرد(قوم کرد) در آنجا ساکن بودند را کردستان نامید که نه تنها ایل کرد نبود بلکه متشکل از ایلات زیادی از جمله شکاک و کلهر و اردلان بود. خود نیز به درستی، اما ناآگاهانه، غافل از درک این‌که در جهت نتایجی که وی گرفته است، نمی باشد، به بروینسن استناد کرده‌است که:« ایل بیشتر مخلوق دولت بوده‌است . .کردهای شمال خراسان در ایران در سنت های مکتوب خود تاکید می کنند که اجداد ان ها از بخش های مختلف کردستان امده اند. ..به دستور شاه عباس یک کنفدراسیون ایلی... به وجود اوردند». خوب وقتی ایل برساخته قدرت در عین حال گروه زبانی کرد داریم، یعنی اصل قومیتها یا به قول احمدی گروه‌های زبانی، ایل و عشیره نیست همان‌طور که خود احمدی اشاره کرده‌است «گروه‌های زبانی مهم نظیر کردها، آذری ها و بلوچ ها در قالب یک ایل واحد کرد، آذری یا بلوچ متحد نبودند، بلکه در درون گروه‌های ایلی مختلف سازمان یافته بودند»(۵۵). گروه کرد یا قوم کرد متفاوت است از ایلات، چون ایلات نه طبیعی و تحولی درونی بلکه برساخته قدرتها بوده اند. یعنی اصل، نه ایل بلکه قوم یا همان گروه زبانی کرد و بلوچ و ترک هستند. چون ما هیچ وقت ایل کرد نداشته ایم که فرض بگیریم ساخته و پرداخته دولتها بوده‌است ، پس نتیجه بگیریم که کردها، فاقد هویت و فرهنگ متمایز هستند. دولتها ایلهای کلهر و اردلان و شکاک را درست کرده‌اند یعنی دولتهای مرکزی برای حفظ سلطه و قدرت خویش گروه‌های زبانی یا قومهای کرد و بلوچ را متفرق و پراکنده ساخته اند که به قدرت و سلطه خود مشروعیت بدهند«قاجارها توانستند برای مدت زمان طولانی بر مسند قدرت باقی بمانند با تحریک ایلات علیه یکدیگر و توازن میان انها..»(همان:۶۴) روسای ایلات که همان روسای دولتهای ملی هستند، «از طریق جعل افسانه و شجره نامه سعی در حفظ امتیاز مادی و اقتدار سیاسی خود داشتند». همان‌طور که امروزه کردستان و قوم کرد توسط قدرتهای بزرگ به چهار پارچه تقسیم و در ایران به چند استان مجزا تقسیم شده‌است. اگر ایل برساخته و مصنوعی است پس اصل چیز دیگری است که همان قوم یا به قول احمدی گروه زبانی است. اگر مفهوم قوم، غربی است مفاهیم ملیت و دولت ملی هم که احمدی در مورد ایران به کار می برد غربی است. «گروه‌های سازمان یافته ایلی نظیر کردها، اذری ها، بلوچ ها و قشقایی ها به عنوان گروه‌های قومی مشخص با هویت قومی جداگانه برخلاف واقعیات تاریخی است»(۷۶). اگر از گروه کرد و بلوچ به عنوان قوم نام بردن خلاف واقعیات تاریخی است چطور از ایلات قاجار و سلجوقی به اسم دولت ملی نام بردن، مطابق با واقعیات تاریخی است؟ چطور این گروه قوم نیستند و نمی‌توانند باشند، اما ملت و دولت ملی بوده و می‌توانند باشند؟برخلاف این فقره ذکر شده و مطابق با گفته قبلی احمدی ما ایل کرد و اذری و بلوچ نداریم بلکه ایل اردلان و شکاک و بدلیس وشاهسون و..داشته ایم. کرد و اذری و بلوچ گروه‌های زبانی یا قوم هستند، ایل نیستند.

دکتر احمدی ایلات را زیر نفوذ دین اسلام و زبان فارسی دانسته است«ایلات نه تنها فرنگ های متمایز ندارند بلکه نفوذ گسترده اسلام و سنن ایرانی و ادبیات فارسی در میان گروه‌های ایلی مانع ظهور فرهنگ های بسته و خاص قبیله‌ای شده‌است(۶۳). این‌که نفوذ اسلام و زبان فارسی در میان ایلات بوده‌است درست است و این‌که این نفوذ مانع ظهور فرهنگ های بسته و خاص قبیله‌ای شده‌است نیز درست است. اما از این مقدمات نتایجی که احمدی می‌گیرد اصلاً حاصل نمی‌شود وی از این مقدمات با پرشی جانانه به نتایجی می رسد که نه تنها در جهت استدلال وی نیست

بلکه استدلالی معکوس است که، ایلات توان قوم شدن را ندارند و فرهنگ بسته نیز نداشته‌اند. خوب ایلات شامل ایل فارس هم می شوند اگر ایلات کرد زیر نفوذ فرهنگ به اصطلاح ایرانی و زبان فارسی بوده اند، خوب ایلات فارس نیز زیر نفوذ فرهنگ اسلامی/عربی و زبان عربی یا ترکی و مغولی نیز بوده اند. خود فارسها نیز مانند مغول و ترک ایلات مهاجمی بودند که از از استپهای جنوب روسیه هجوم آورده بودند بنابراین اگر فرهنگ و سننی است، همان‌طور که جناب احمدی خودش به آن معترف است برساخته و جعل افسانه ها توسط روسای ایلات چون داریوش و کوروش و بعدها سامانیان بوده‌است . طبیعی است هرایلی قدرت سراسری را کسب کرده باشد سنن و زبان خویش را نیز تحمیل خواهد کرد اسلام نیز مجموعه ای از قبایل و ایلات بودند که در زیر پرچم قریش متحد گشتند همان‌طور که مجموعه ایلات زیر پرچم هخامنش متحد گشتند. این قدرت و جعل افسانه است که هویت را می سازد چون خود احمدی معترف است که دولتهای ملی ایرانی، ایلی بوده اند. در زمان سلسل های ایرانی طاهریان که مشروعیت عربی داشتند، کتاب فارسی را در آب می انداختند و اصل را بر زبان عربی و فرهنگ دینی عربی می پنداشتند و از خلفای عربی بر ضد جنبش خرمدینان حمایت می کردند اما با ظهور سلسله های ایرانی که ناشی از ضعف حاکمیت عربی بود، به تدریج اسطوره های شاه‌پرستی ایرانی یا همان چیزی که احمدی جعل افسانه یا سنن ایرانی می نامد، رواج یافت. اما نتیجه ای که احمدی می‌گیرد هیچ ارتباطی با این مقدمات ندارد که، ارتباط ایلات را با قوم بگسلد و با پرشی جانانه آن را به هویت ملی ایران متکثر بپیوندد اگر ایلات نمی‌توانند قوم بشوند پس ظرفیت ملت شدن را هم ندارند اگر بگوییم قبل از تقسیم بندی جامعه به ایلات هویت فارسی بوده‌است خوب هویت های قومی نیز قبل از تقسیم بندی قدرت ایلات نیز بوده‌است . اگر ایلات فارسی/ایرانی، حق جدایی از میراث سیاسی عربی/اسلامی و احیای زبان و هویت فارسی را داشتند، ایلات کردی نیز حق جدایی از میراث سیاسی فارسی/ایرانی و احیای زبان و هویت کردی را دارند چون همان‌طور که ایرانیها/فارسها، زبان و فرهنگ عربی را ناشی از تسلط سیاسی می دانند، نفوذ زبان و سنن فارسی در میان ایلات غیر فارس نیز، ناشی از تسلط سیاسی بوده‌است و چون همزمان با اوج گیری قدرت سلسله های پارسی، زبان فارسی و فرهنگ آن گسترش و بر دیگر ایلات و گروه‌های زبانی تحمیل شد.

احمدی در ادامه از احساس ایرانی بودن و میراث مشترک فرهنگی ایرانی میان ایلات سخن می پراکند. اولاً که این نتیجه گیری احساسی و خواست فاعل شناخت یک سوژه فارسی/ایرانی است و هیچ ربطی به واقعیت ایرانی ندارد اگر هم همکاریهایی میان ایلات کرد و عرب با دولت مرکزی بوده‌است ، که گاهی بوده، همان‌طور که خود احمدی در کتاب اشاره کرده‌است، برای حفظ قدرت و استمثار رعیت و پایین دستان بوده‌است . همان‌طور که ایلات فارس مانند طاهریان و سامیانیان با دولت/خلافت عربی همکاری می کردند. همانند خود ایلات، این رابطه نیز روابط استراتژیک و سیاسی و مربوط به حوزهٔ قدرت است. نمی‌توان برداشتی هویتی/فرهنگی از آن کرد و حکم به ملت و فرهنگ مشترک آنان کرد. اگر همکاری ایل اردلان، با قاجاریه نشان از ایرانی دوستی کردها دارد پس همکاری اکثریت ایلات کرد مانند بدلیس با عثمانیان نیز، دال بر ترک دوستی و عثمانی دوستی کردها دارد. سمکو نیز در سرکوب مشروطه –که تجلی ناسیونالیست ایرانی/فارسی بود- با عثمانیان همکاری داشت(برزویی، ۱۳۷۸: ۱۵۸).
اگر بگوییم سمکو اصلا نمی دانسته است کرد بودن و اگاهی قومی یعنی چی، و مبتنی بر نظام ایلی و غارت و چپاول بود، همکاری سایر ایلات کرد با دولتهای مرکزی ایرانی نیز، مبتنی بر آگاهی ملی و هویت مشترک نبوده‌است بلکه مبتنی بر منطق ایلی و رابطه قدرت و چپاول بوده‌است و، دولتهای ملی ایرانی نیز همان غارت و چپاول بوده‌است و چیزی به اسم هویت و فرهنگ ملی ایرانی نبوده‌است ، چون خود دکتر احمدی دولتهای ملی ایرانی را ایلی و برساخته قدرتهای ایلی می داند. اگر ایل سمکو و. ..توان گذار به خودآگاهی قومی ندارند، چطور ایل قاجار و سجلوق و...نماد ملت ایران و دولت ملی و خوداگاهی ملی می شوند، قوم که مسیر نزدیکتری از ملیت چند قومیتی است. چطور جامعه ایران که از نظر احمدی، جامعه متشکل که ایلات پراکنده که برساخته دولتها و فاقد هویت و فرهنگ مشترک هستند، توان تبدیل شدن به هویت ملی ایرانی و دولت ملی را دارند اما توان تبدیل شدن به هویت قومی و دولت قومی/ملی را ندارند؟ اگر احمدی بگویید ایلی بودن جامعه ایران مختص به دوران اسلامی است و، هویت و فرهنگ ایرانی از قدیم در دوره باستان و ساسانیان بوده‌است ، اولاً که خود ساسانیان و پارسهای قدیم نیز، نظامی ایلی بوده اند پس هویت ایرانی دوره ساسانیان، همان جعل افسانه های روسای ایلات برای کسب قدرت اقتصادی و مشروعیت سیاسی

بوده‌است . در ثانی، ما هم می گوییم ایلی بودن کردستان مربوط به دوران اسلامی و برساخته دولتها است که اصل کرد بودن را زیر سئوال نمی برد و هویت، زبان و دولتکردی از قدیم در دوره مادها وجود داشته است. اگر بگوید مفاهیم قوم و فرهنگ و تاریخ کرد برساخته مستشرقان و جعل تاریخ است، ما هم می گوییم مفاهیم دولت –ملی و ملیت ایرانی و تاریخ و فرهنگ ایرانی به معنای امروزی آن برساخته مستشرقان غربی است کل افتخارات ایرانیان حول محور کوروش و هخامنشیان می چرخد که، قبل از باستان شناسی مستشرقان حتی یک ایرانی نیز اسم آن‌ها را نشنیده بود و چند سال قبل از ترجمه آثار مستشرقان از هر ایرانی می پرسیدند کجایی هستند، اسم قبیله و ایل خود را می بردند و هیچ کس اسم ایران را بر زبان نمی آورد. اگر بگوید ما فرهنگ ایرانی را قبل از ظهور مستشرقان نیز داشته ایم مانند شاهنامه و یا دودمانهای سامانیان و طاهریان، جواب می دهیم اولا که سامانیان و...حکومتهای ایلی بودند که خود نیز آن‌ها را فاقد هویت و فرهنگ بلکه برساخته قدرتهای مرکزی دانسته اید. اگر از فرهنگ و احیای زبان پارسی بگویید، همان‌طور که خود احمدی، و بنده نیز در بخش اول اشاره کردم، جعلیات روسای ایلات برای حفظ قدرت سیاسی و انحصار امکانات اقتصادی به جعل افسانه ها و نژاد مشترک پرداخته اند. همانند جعل نسب عربی طاهریان وصفویان که به امامان شیعه –صفوی- خود را نسبت می دادند و همان‌طور که سامانیان خود را به ساسانیان و..نسبت می دادند، ترکان غزنوی نیز برای مشروعیت سلطه خود به جعل شجره نامه به بهرام گور و...و احیای اساطیر شاه پرستی و زبان مداحی پارسی پرداختند.

شاهنامه نیز صورت متأخر امروزی است که، آن را نماد ناسیونالیسم ایرانی و هویت ایرانی می دانند. به قول کاتوزیان، مشتی لاف زنی در مورد جنگهای قبیله‌ای بوده‌است و همانند آن نیز زیاد است«شاهنامه را نماد ناسیونالیسم می دانند...شاهنامه مجموعه ای از افسانه....که از تمدنهای دیگر نیز بر جای مانده است..چگونه می‌توان چنین اثری را در مورد مفهوم جدیدناسیونالیسم شاهد مثال گرفت در حالی که هرقوم باستانی در اساطیر و حایتهای تاریخیش در بارهٔ پیروزیهای نظامی خود لاف می زند و از دشمنانش بد می‌گوید این کار هر قوم و قبیله‌ای بوده‌است از زمانهای دور در چهارگوشه جهان»(کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۱۱۰-۱۱۱). البته در میان سایر اقوام نیز این چنین افسانه های زیاد است قصه هزار و یک شب اعراب، «مم و زین» در میان کردها، که چون قدرتی مانند سامانیان نداشتند، عمومی وگسترش نیافته‌است. همان‌طور که همزمان با احیای قدرت قبایل پارسی سامانی و...زبان پارسی احیا و گسترش یافت، عدم وجود زبان ادبی کردی، به دلیل نبود قدرت سیاسی کردی است. امروزه که کردها صاحب قدرت و تبلیغات شده اند، همانند زبان فارسی به گسترش و احیای زبان کردی همت گذاشته‌اند و بکارگیری زبان فارسی در قدیم، دلیلی بر مشروعیت یا عمومیت آن نیست. اتفاقاً اردلانها به دلیل استفاده از زبان فارسی، ابداً مقبولیتی در میان مردم با وجود مشروعیت از طرف حکومت مرکزی نداشتند«کنارگذاشته شدن والیان اردلان و سکوت همراه با رضایت مردم نشان داد که خاندانهای محلی کرد ارتباط گسترده ای بر پایه فرهنگ و زبان با کردها نداشتند»(برزویی، ۱۳۷۸: ۴۷و۹۰). بلکه نشان از قدرت و حاکمیت پارسها داشته است. ایرانیها نیز خود چندین قرن تالیفات خود را به زبان عربی می نگاشتند اولین کتاب فلسفی که به زبان فارسی نگاشته شده‌است مربوط به هفتاد سال قبل، اصول فلسفه و روش رئالیسم، توسط علامه طباطبایی و مرتضی مطهری است. قبل از آن حتی یک اثر فلسفی به زبان فارسی وجود ندارد. قبل از حاکمیت خلفای عربی/اسلامی، هیچ ایرانی به زبان عربی نمی نوشت و همزمان با زوال قدرت اعراب و احیای قدرت پارسیان، زبان فارسی مد شد. همانند خود پارسیان در استفاده از زبان عربی، استفاده از زبان فارسی توسط کردها نیز به دلیل سلطه حکومتی پارسها بوده‌است ، نه مشروعیت آن. بسیاری از کردها نیز از علما و بزرگان اسلامی به زبان عربی نوشته‌اند امروز در ترکیه و در عراق قبل از آزادی و به خاطر سلطه فرهنگی حکومتهای مرکزی، کردهای ترکیه به ترکی و، کردهای عراق به عربی می نوشتند که اگر فارسی نوشتند، دلیلی بر ایرانی بودن است، پس ترکی و عربی نوشتن کردهای ترکیه و عراق، نیز دلیلی بر ترک بودن و عرب بودن بسیاری از کردهاست.

احمدی خیلی بر شرفنامه مانور می زند که به زبان فارسی نوشته شده‌است«شرفنامه قدیمی ترین کتاب در باره تاریخ کردها که در اواخر قرن شانزدهم میلادی/ یازدهم هجری یک کرد ایرانی آن را به زبان فارسی نوشته است»(احمدی، همان:۸۱). اجازه بدهید کمی این بحث را روشنتر کنیم. پدربزرگ شرف –نگارنده شرفنامه- امیر

شـرف حاکم بدلیس بنا به توطئه ای توسـط سـلطان عثمانی از حکومت بدلیس کنار گذاشـته شـد. در جنگ بین ایران و عثمانی امیر شرف کشته شد شمس الدین پسر امیر شرف به ریاست بدلیس و سپس ملطیه رسید. از ترس توطئه های الامه رقیب وی و ترس از کشته شدن از خاک عثمانی گریخت و به دربار شاه طهماسب پناه برد. شا طهماسب از وی استقابل و به او لقب خان داد. از وی دو پسر به اسم شرف و خلف یادگار ماند. خلف به دربار سلطان مراد در امد و به حکومت ملاذکرد نصب شد. شرف مولف شرفنامه در کره رود از توابع قم متولد شد. شاه طهماسب عادت داشت فرزندان حکام وامرای بزرگ را، از کودکی به دربار بیاورد و انان را در کنار فرزندان خود بپروراند.شـــرف توجه شـاه طهماسـب را به خود جلب کرد و در دربار وی تربیت شـد. طهماسـب شـرف را در دوازده سـالگی امیر و رئیس قبیله در محمود اباد از شـهرهای ایالت شـروان کرد. این دوره همزمان اسـت با حضـور سـلطان بایزید عاصـی فرزند سلطان سلیمان در دربار شاه طهماسب. بعد از مرگ طهماسب اسماعیل دوم شرف را امیر الامرای همه کردها کرد. اسـماعیل شـرف را عهده دار حکومت نخجوان کرد. بنا به درخواسـت سـلطان مراد نخجوان را رها خود را به وان رساند دولت عثمانی وی را به حکومت بدلیس تایید کرد از آن پس وی هوادار جدی و متعصب ترکیه عثمانی درآمد و در جنگهای متعدد به نفع ترکیه شـرکت کرد که چندان وفاداری نشـان داد که سـلطان عثمانی حکومت منطقه موش را نیز به وی داد.که بعد از مدتی امور را به فرزند خویش واگذار و کتاب خود را در ســـال ۱۰۰۵ در زمان خلافت سـلطان محمد به پایان برد. هدف از آوردن این مطالب جلوگیری از مانور زدنهای احمدی به خاطر زبان فارسـی این کتاب اسـت همان‌طور که اشـاره کردیم شـرف در درباره شـاه طهماسـب بزرگ و آموزش دید اتفاقاً در زمان شـاه طهماسـب بود که –به قول سـیوری- توجه به اسـاطیر ایران باسـتان و حامل آن یعنی زبان فارسـی اهمیت یافت و در کنار علما مداحان و شـاعران به زبان فارسـی در سـتایش طهماسـب می سـرودند و تربیت شـرف، بالاجبار به زبان فارسـی بوده‌است وگرنه همینکه فرصـت یافت به دربار سـلاطین عثمانی رفت و به جنگ با ایران پرداخت بنابراین، زبان فارســی آن، هیچ چیزی را از جمله ایران دوســتی وی را ثابت نمی کند. احمدخانی قبل از ظهور مســتشــرقین وناســیونالیســم مدرن، به زبان کردی «مم و زین» را نگارش کرد. مطالب و جملاتی هم که در آغاز کتاب از زبان فروهر و محمد قاضـی و غلبیرک، می آورد فاقد هرگونه اهمیتی است که قابلیت نقد شـدن را داشـته باشد راستش قلم راقم این سطور پاکتر از آن است که درگیر این مطالب شود.

احمدی در کتاب بنیادهای هویت ملی ایرانیان –که متاســـفانه محدودیت این مقال اجازه نقد کامل آن را نمی دهد- بعد از نقد و بررسـی متون قوم گرا یا متنقدان هویت ملی ایرانی، به راهکار جامعه شـهروند محور و چهار عنصـر و محور سخت ایرانی، یعنی سرزمین، تاریخ/اساطیر، میراث سیاسی/دولت و فرهنگ –زبان و دین و اساطیر- به عنوان مولفه های مشـــترک تمامی اقوام و قبایل ایرانی و نماد ایرانیت مشـــترک می پردازد. اولاً همان‌طور که گفتیم جامعه شـهروند محور تعمیم جهانشـمول جامعه دموکراتیک آمریکا است که در جامعه سرتاسر استبدادی و فاشیستی فارس محور، قابلیت تبیین و تحقق ندارد. اما در مورد عناصـر که مقوم ملیت ایرانی می‌داند قبل از نقد آن لازم است اشـاره کنم که، هدف احمدی تأکید بر مولفه هایی است که اقوام غیرفارس را در سیستم سیاسی/فرهنگی ایرانی/پارسی جذب و هضم کند در حالی که عین استدلال جناب احمدی را اعراب و مسلمانان، در مورد نهضت شعوبیه ایرانی به کار می بردند: جاحظ که خود از موالی بود به مقابله با نهضـــت شـــعوبی، که از تمایز و جدایی ایرانیها با اعراب ســـخن می راندند، پرداخت. وی می نویسد:«ما نمی دانیم آیا رسـاله هایی که از ایرانیان در دست مردم است، صـحیح و اصـیل و مربوط به دوره باستان است و یا مجعول و ساختگی؟ چرا که کسانی مانند ابن مقفع، سهل بن هارون و غیلان توانایی پدید آوردن چنین آثار بر ســـاختن چنین ســـیره هایی را داشـــته‌اند»(جاحظ:۲۹، به نقل از نجاح، ۱۳۸۵: ۲۵۶). وی همچنین در مقابل تاکید پارسها بر نژاد متفاوت خود از اعراب، نژاد را به عنوان معیار قومیت رد می‌کند و به جای آن از عادت ها، سنت ها، خصلت ها، زبان(عربی)، دین(اسـلام) و دلبستگی به قوم و اندیشه و تمدن سخن می‌گوید که تا زمانی این قبیل‌اشـتراک ها، زبان و دین مشـترک و..، پابرجاسـت آنان به منزله یک قوم خواهند بود.... که فراتر از پیوستگی نژادی جامعه عربی را تحت لوای دولت عربی/اسلامی تشکیل می دهند(همان:۲۷۱). اگر به‌این مطالب دقت کنیم بسـیار شـبیه مطالبی اسـت که امروزه پارسـها و جناب احمدی، در مورد سـایر اقوم ، از جمله کُردها، برای حفظ دولت ایرانی می‌گویند. همان‌طور که‌ایرانیها آن را نپذیرفته و حاضـــر به پذیرش ســـلطه اعراب اســـلامی نشـــدند و

تجزیه‌طلبی و عصیان بر ضد دولت عربی/اسلامی را با افتخار، نوزایی و آگاهی ملی می نامند، باید این حق را هم به سـایر اقوام که نسـبت به سـلطه دولت ایرانی قیام و خواهان احیای فرهنگ ملی خود باشـند بدهند. البته همان‌طور که اعراب حق را بـه‌ایرانیها ندادند و ایرانیها خود حق خود را گرفتند، کُردها و دیگر اقوام نیز، بـاید خود حق خود را بگیرند. اگر بگویند قبل از این‌که دین اسـلام به ظهور برسـد ایران صـاحب تمدن و دین بود، درسـت اسـت. اما قبل از این‌که ایرانیها هم وارد سرزمین ماد بشوند، سرزمینی که بعدا آن را ایران نامیدند، مادها صاحب تمدن و دین بودند.

به مولفه های هویتی جناب احمدی بازگردیم. نگارنده قبلاً در باره میراث سیاسی یا دولت/شاهنشاهی در بخشهای قبلی به تفصـیل بیان کردم که شـاهنشـاهی ایران نه نماینده همه اقوام بلکه حافظ سـلطه قوم برتر پارس بر سـایر اقوام و برآیند کشمکش قومی پارس و کرد بوده‌است . در مورد سـرزمین نیز اشـاره‌کردم که این سـرزمین که امروزه عنوان ایران به آن تحمیل شده‌است، سرزمین اقوام بومی از جمله مادها بود- که قسمتهای غرب و مرکزی آن به ماد بزرگ و ماد کوچک شـهرت داشـت-، که توسط ایرانیها/پارسـهای مهاجم از اسـتپهای جنوب روسیه همانند هجوم بعدی مغولان، تسخیر و ارض موعود خود را به سرزمین تسخیر شده قالب و نهاد امپراتوری را به عنوان ابزار نظامی و برای حفظ سلطه قومی خود و ممانعت از شورش اقوام مغلوب تشکیل و برای مشروعیت متافیزیکی در نبود مقبولیت مردمی، از اسـاطیر شـاه‌پرسـتی کیانی و دین زرتشـت به عنوان ابزار هژمونیک استفاده بردند در بخش اول نیز اشـاره کردیم که دین زرتشـت نه نماد همبسـتگی اقوام به اصـطلاح ایرانی بلکه ایدئولوژی امپراتوری پارسـی هخامشـیان بر علیه آیین میترای مادی بود. در مورد زبان فارسـی نیز در بخش اول به تفصـیل بحث و نیازی به تکرار آن نیسـت. اما نکته ای در مورد اساطیر ایرانی بگویم که احمدی آن را نماد اشتراکات فرهنگی و همبتسگی اقوام به اصطلاح ایرانی می داند. اصل در اساطیر مبارزه میان ایران و انیران که ایران نماد خیر و اهورامزدا و انیران نماد شر و اهریمن. با توجه به محدودیت این مقال من فقط نتایج تحقیقاتم را مختصـر می گویم و در جای دیگری به تفصـیل آن را گفته‌ام. همان‌طور که در بخش قبلی هم اشاره کردیم مفاهیم اهریمن و دیو و شر در تقابل با میترای مادی و مادها تکوین یافت و اسطوره ضـحاک نیز خطاب به مادها اسـت. اسـاطیر تورانی نیز همان خطاب به مادها بود بعد از کاهش خطر مادها/کردها و، هجوم اقوام ترک در زمان سـاسـانیان و سپستر اعراب، اسـاطیر تورانی به ترکان و ضـحاک به اعراب انتقال داده شد یعنی انیران و دیگری ایران در ابتدا کردها و سـپس ترکها و اعراب گشـتند و همین اقوام، اکنون بخش بزرگی از به اصطلاح ایران بزرگ را تشـکیل می دهند و دولت و روشـنفکران ایرانی از همسـانی اقوام و برابری آن‌ها و فرهنگ اسـاطیر مشـترک در میان آنان می گویند. در حالی که همانند دولت که بازتولید کننده سـلطه قومی پارس بر غیرفارس است اساطیر نیز ایدئولوژی و ابزار هژمونیک سلطه قومی پارس و انیران آن، همان اقوام به اصطلاح ایرانی کرد و ترک و عرب هستند اسـاطیر نه فرهنگ و خاطرهٔ مشـترک همه اقوام به اصـطلاح ایرانی بلکه همانند زبان فارسـی و دولت و دین آن، حامل خاطره پیروزیها و کشـمکشـهای قوم پارس بر اقوام غیر فارس اسـت.. بنابراین، چه زبان فارسـی، چه دولت/امپراتوری ایرانی، چه سـرزمین و چه اسـاطیر و دین ایرانی، بازتولید کننده سـلطهٔ قومی پارس و درخدمت منافع آنان بر علیه انیران یا همین اقوامی است که اکنون ادعای ایرانی بودن آنان را دارند.

نتیجه گیری:

آنچه در این بخش در پی پردازش آن بودیم، بررسـی و نقد سـه روایت از دولت-ملت ایرانی، در گفتار سـه اندیشـمند معاصـر، سـید جواد طباطبایی، همایون کاتوزیان و حمید احمدی، در چهارچوب عقل‌سـیاسـی ایرانی و، کشـف هسـتهٔ الهیاتی موجود در اندیشهٔ آنان، در زیر پوستهٔ مفاهیم مدرن بود. تقابل های دوگانهٔ الهیات سیاسی قدیم ایرانی/زرتشتی، بیانگر یا انتزاع تقابل های دوگانه امر سـیاسـی‌مای پارس و دیگری(انیران) اقوام غیرفارس بود که، در قالب تقابل الهیاتی خیر/شـر و یا اهورا/اهریمن، انتزاع شـده‌اسـت. الهیات قدیم دین زرتشـتی و اسـاطیر آریایی، همچنان در قالب

الفاظ مدرن، چون اقیانوس، جزیرهٔ خودآگاه روشنفکران امروزی را، به آغوش امواج خود کشیده و، مفاهیم مدرن در قالب الهیات سیاسی قدیم «مفصل بندی» می شوند. نظم سلسله مراتبی کیهانی یا اشه که، اهورامزدا در رأس آن حاکمیت مطلق دارد، انتزاع یا الهیاتی کردن نظم شاهنشاهی ایرانی است که، پارسها در رأس و دیگر اقوام بردگان مطیع آن بودند که، به محض کوچکترین شورش یا مخالفتی، همانند شیطان، از درگاه شاهنشاهی قوم پارس نفرین و طرد می شدند. دفاع از راستی/اشه و نظم اهورایی و دین مقدس زرتشتی، دفاع از نظم سلطه پارسی و، مخالفت سیاسی با نظم شاهنشاهی پارسی، مخالفت با راستی و اهورامزدا که، نمادی از دروغ و اهریمن و شورش اژدها محسوب می شد. همانند امپراتوری قدیم، دولت‌مدرن امروزی نیز در خدمت منافع قومی پارس ، نمادی از عقلانیت، مدرنیته، توسعه، تمدن، اسلامیت، ایرانیت و نظم و قانون و، مخالفان این نظم پارسی، نمادی از قبیله، ایل، عقب مانده، ضددین، ضد ایرانیت پلورال، و شورشی و تجزیه طلب محسوب می شوند. به جای اساطیر و دین زرتشت، مفاهیم مدرن ملیت و دولت ملی و ناسیونالیسم و یا اسلام‌سیاسی به مشروعیت دهی به نظم پارسی می پردازند و به جای مغان قدیم –کرتیر و تنسر- و روحانیون و شعرای اسلامی- غزالی و خواجه نصیر علامه مجلسی دقیقی ، رودکی و فردوسی-، این روشنفکران- طباطبایی و احمدی و...- هستند که به بازتولید نظم پارسی و، دانش آنان روان کنندهٔ چرخ دندهٔ قدرت نظم پارسی می‌شود. مخالفان ایرانیت، ایدئولوگ و غیرعلمی فرض می شوند.

در گاتها و متون زرتشتی، فلسفه ظهور زرتشت[3] ناشی از دستبردی است که توسط اهریمن به نظم اهورایی زده شده‌است بعد از گلهٔ گاو به درگاه اهورامزدا و اشه، اهورامزدا زرتشت را مبعوث، برای حمایت از روان گاو در مقابل میترائیان می‌کند که، زرتشت با ظهور خویش در حفاظت از نظم اهورایی، میترا را اهریمن و مادهای میترایی را آژی دهاک و دیو کرد که، مشروعیت کشتار و سرکوب را به نظم پارسی بر علیه مادی داد. در واقع زرتشت، در مقابل عالم شَّرِ اهریمن/میترای مادی(حاکمیت سیاسی)، اهورامزدا و دنیای خیر را انتزاع و متافیزیکی کرد(تقدیس حاکمیت پارسی/ایرانی). یعنی امر سیاسی و نظم شاهی، نظم کیهانی اهورامزدا را برساخته و اهورامزدا، مبعوث شده زرتشت و پارسیان، برای مشروعیت قدرت زمینی است. رسالت روشنفکران امروزی نیز احیای نظم اهورایی، «بازگشت به اصل»، به نام دولت ملی و تمدن ایرانیت، در مقابل تازش اهریمنی تجزیه‌طلبی کردها و دیگر اقوام است که، برای حفظ نظم پارسی و دولت تک-قومیتی پارس، همانند زرتشت که نظم اهورایی و عالم خیر را در مقابل عالم شر ماد/میترا، انتزاع کرد، مفاهیم ملت و ایرانیت و وحدت در کثرت و کنفدراسیون را، در مقابل به اصطلاح تجزیه‌طلبی اقوام غیرفارس، انتزاع می کنند. در الهیات سیاسی زرتشتی/ایرانی، لازمهٔ احیای نظم اهورایی/ایرانی و «بازگشت به اصل»، طرح نظریه انحطاط است حال این انحطاط، گاوکشی میترائیان باشد- که رسالت زرتشت پایان انحطاط و احیای نظم اولیه اهورایی است- یا زوال اندیشه سیاسی ایرانشهری، یا ساخت دولت مطلقهٔ مدرن و، نظریهٔ انحطاط سید جواد طباطبایی که این همه از زاویهٔ اندیشه بر روی آن مانور می زند، همان الهیات زرتشتی، اما در قالب الفاظ اندیشه است. بنابراین، اندیشه های امثالهم، از سنخ گفتمان وگفتمان کرداری مفصل بندی شده‌است که معانی متن آن، در بیرون متن، در منافع سلطه قوم-طبقه برتر پارسی است. اگر زرتشت در مقابل دستبرد اهریمن، جواز خشونت مقدس را –با تبرزین بکش- صادر کرد روشنفکران نیز در مقابل تجزیه طلبی-رهایی قومی- خشونت مقدس ارتش و دولت را صادر می کنند که اساساًتکوین دولت‌مدرن با ارتش قدرتمند و حمایت از شخص نظامی رضاشاه برای رهبری آن، بازتولید همان الهیات سیاسی زرتشتی است که با «سلاح و جنگ افزار» سعی در احیای نظم اهورایی(سلطه قومی پارس) و نابودی تازش اهریمنی(تجزیه‌طلبی قومی) دارد. احمدی نیز صراحتاً حفاظت از زبان فارسی را وظیفه دولتها می داند(احمدی، ۱۳۸۹: ۳۹۰). بنابراین، دولت ایرانی با دو بازوی نظامی(ارتش و پلیس و..) و هژمونیک(علم و دانشگاه و دین و ایدئولوژی و...)، نهادینه شدن خشونت قومی پارس بر علیه اقوام غیرفارس است.

نکته ی دیگری که گفتن آن خالی از لطف نیست، این است که، در اندیشه یا الهیات روشنفکران ایرانی، غرب و ایران قدیم، همیشه دو روی یک سکه هستند. درک از ایران باستان بستگی به درک از تمدن غربی داشته است. عباس میرزا و اصحاب دارالسلطنه تبریز که اولین تجربه آن‌ها از غرب، قدرت نظامی آن بود، تصوری که از ایران باستان

و عظمت گذشته نیز داشتند، قدرت نظامی امپراتوری قدیم پارسی بود که با بهره گرفتن از سلاح های نظامی غرب سعی در احیای آن داشتند. درک روشنفکران مشروطه چون ملکم و... از غرب، قانون، آزادی، دموکراسی و ترقی بود که مملکت قدیم شاهنشاهی را نیز نمادی از قانون و عدالت انوشیروان و ترقی می دانستند. درک ناسیونالیسم دولتی پهلویها از غرب، قدرت نظامی و شخصیتهای بزرگی چون هیتلر و چرچیل و استالین بود که ایران قدیم را شاهان بزرگی چون کوروش«کوروش تو بخواب ما بیداریم» و داریوش و انوشیروان تصور می کردند. طباطبایی که این همه از غفلت روشنفکران ایرانی فغان دارد و خود را متکی بر نقطه ارشمیدسی که، غفلت را درک کرده‌است و خود را سروگردنی بالاتر از بقیه می داند، در تکرار همین چرخه است که، درک وی از غرب، اندیشه و بنیاد تمدن غربی را نه قدرت نظامی آن و نه قانون و دموکراسی، بلکه اصل آن را اندیشه سیاسی و امثال هگل می‌داند که، ایران قدیم را نیز نمادی از اندیشه سیاسی ایرانشهری(تنسر و بوعلی) می‌داند که زوال یافته‌است و، اکنون به کمک مفاهیم اندیشه غربی، سعی در احیای اندیشه ایرانشهری برای رهایی از انحطاط دارد. درک احمدی نیز از غرب، مشارکت سیاسی و کثرت گرایی و... است که ایران قدیم را نمادی از مشارکت و تکثر و کنفدراسیون می داند. در دوره‌ای هم که بازگشت به اصل، نه ایران قدیم بلکه اسلام شیعی بود، تحت تاثیر درک از غرب بود. درک شریعتی از غرب، عدالت و انقلاب مارکسیستی بود که اسلام قدیم نیز، ابوذر سوسیالیست و حسین انقلابی می‌شود. همین درک مارکسیستی از غرب، روشنفکران حزب توده را متوجه قیام کمونیستی مزدک کرد. اما دکتر کاتوزیان با وجود پیش فرضهای ذکر شده، تا حدودی از این چرخه، بیرون ایستاده است و منطق غرب و ایران را از هم متفاوت می داند. در هر دوره‌ای مانند امروزِ طباطبایی، اصحاب دانش ایرانی/پارسی، دیگران را در غفلت و، تنها خود را شایستهٔ احیای نظم اهورایی و صاحب رسالت می دانند، همان رسالتی که زرتشت مدعی وی بود. عناوین کتاب «غرب زدگی» و «در خدمت و خیانت روشنفکران»، ناشی از درک توهم آمیزِ آل احمد، از رسالت پیامبروارانه است که، فقط وی غفلت را درک کرده‌است. شریعتی نیز در قالب الفاظ روشنفکری، همین رسالت را برای خویش قائل بود«استدلال شریعتی در امت و امامت این است که تنها روشنفکران هستند که می‌توانند در دورهٔ پس از انقلا، جامعه را کنترل کنند»(میرسپاسی، ۱۳۹۲: ۲۵۷). دکتر احمدی نیز در عنوان فرعی افسانه و واقعیت، و همچنان که خود وی در متن کتاب ادعا دارد، رسالت خویش را کشف هسته حقیقت از زیر گرد و غبار افسانه می داند. عنوان کتاب دکتر طباطبایی «دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران» و تازش وی به سایر روشنفکران/پیامبران، ناشی از همین درک توهم آمیز، از رسالت زرتشتی است. بنابراین، نقد و تازش طباطبایی به دیگر روشنفکران امروزی(شایگان، نراقی و...) و دیروزی(آل احمد و شریعتی و..)، بیشتر نزاع بر سر اثبات صدق رسالت پیامبری و کذب ادعای پیامبری دیگران است با این تفاوت که به جای معجزهٔ زنده کردن مردگان، به زنده کردن مرده ریگ تاریخ می‌پردازند.

فصل دوم:

فدرالیسم و دولت ایرانی

(آیا در چهارچوب مفهوم ایران‌زمین و دولت‌ایرانی و زبان فارسی، امکان فدرالیسم و خودمختاری است؟)

مقدمه:

امروزه روشنفکران و احزاب کُردی از کنفدرالیسم دموکراتیک ملتهای ایرانی، فدرالیسم و خودمختاری در چهارچوب نظم‌ایرانی دفاع می‌کنند. همزمان روشنفکران ایرانی از وحدت‌درکثرت نظم‌ایرانی(جواد طباطبایی) و دولت متکثر چند قومیتی و شهروند محور(حمید احمدی) ناسیونالیسم مدنی(جلایی پور) و.....دفاع می‌کنند. این شباهت شعار و مفاهیم ناشی از چه چیزی است؟ چطور دو طرف مبارزه، که یک طرف قوم غالب و طرف دیگر قوم مغلوب است، شعارها و مفاهیم همسانی به کار می‌برند؟ آیا ناشی از سلطهٔ هژمونیک و فکری روشنفکران ارگانیک ایرانی و عقل‌سیاسی ایرانی بر روشنفکران و احزاب کُردی نیست؟ زمانی که روشنفکران و احزاب کُردی از امکان اصلاح و سازش در چهارچوب نظم ناسیونالیسم/دولت‌ایرانی می‌گویند و کنگره‌ها را هم به زبان فارسی برگزار می‌کنند، همچنان در چهارچوب گفتمان ایرانی/پارسی می‌اندیشند. شعارها و خواسته‌های آن‌ها نه تنها چالشی برای نظم‌ایرانی و ناسیونالیسم/دولت ایرانی نیست، بلکه به طور ناخودآگاه در چهارچوب روشنفکران ارگانیک ایرانی و نظم هژمونیک عقل‌سیاسی ایرانی را بازتولید می‌کنند. هدف از پردازش این مقاله بررسی این نکته است که آیا در چهارچوب نظم دولت/ناسیونالیسم ایرانی امکان دست‌یابی به حقوق اقوامی همچون کُردها و امکان تکثر و فدرالیسم است؟ آیا مفهوم ایران‌زمین اصلا به کشوری چند قومیتی اطلاق شده‌است که اکنون بتوانیم در چهارچوب آن به توافق قومی دست پیدا کنیم؟ آیا زبان فارسی زبان همه اقوام بوده یا فقط زبان قوم فارس که بر دیگران تحمیل شده‌است؟

روشنفکران و سیاستمداران ایرانی، دولت‌ایرانی را دولت چند قومیتی و هویت ملی ایرانی را هویتی فراقومی‌تعریف می‌کنند. ایران‌زمین را نیز کشوری متشکل از قومیتهای گوناگون که در نهایت همزیستی با هم زندگی کرده و امپراتوری ایرانی –که آن را شاهنشاه به معنی دولت دولتها می دانند- دولتی فراقومی‌که نمایندهٔ همه قومیتها بوده و همه قومیتها به طور یکسان در امپراتوری ایرانی مشارکت داشته‌اند، تعریف می‌کنند. همچنین، زبان فارسی را زبان همه قومیتهای زیر سلطهٔ دولت‌ایرانی می‌دانند. هدف ما به چالش کشاندن این دیدگاه روشنفکران مرکز نشین ایرانی/پارسی است. نه ایران‌زمین به معنی کشوری چند قومیتی بوده‌است و نه شاهنشاهی/امپراتوری ایرانی نمایندهٔ همهٔ اقوام بوده‌است، نه زبان فارسی زبان مشترک. و نه آن‌طور که کاتوزیان می‌گوید دولت فراجامعه بود و تضاد دولت با ملت بوده‌است . ایران‌ویج/ ایران‌زمین مفهومی‌تخیلی/مذهبی در دین مزداپرستی بوده‌است که قبل از این‌که

ایرانیها/پارسـها وارد سـرزمینی که بعداً به این اسم خوانده شـد، وجود داشـته اسـت و معنایی مذهبی و نوعی بهشـت گمشـده بوده‌اسـت که هرکجا را پارسـها/پارتها تسـخیر می‌کردند، آن را ایران‌ویج می‌نامیدند و برای حفظ متصـرفات و سـلطهٔ خویش بر قومیتهایی که مغلوب کرده بودند، سـیسـتم امپراتوری را تشـکیل دادند. بنابراین، دولت/امپراتوری ایرانی ابزار سلطهٔ قومی پارس بر سـایر قومیتها بوده‌اسـت و ایران‌زمین قبل از ورود پارسـها، سـرزمین مادها/کُردها بود که بخش مرکزی و شـمالی آن ماد بزرگ و بخش شـمال غربی آن ماد کوچک نامیده می‌شـد. که با یورش نظامی پارسـها و شکسـت مادها، سرزمین مادها، ایران ویچ نامیده شد و برای حفظ تصرفات خویش و حفظ سلطهٔ نظامی بر مادها، سیستم متمرکز امپراتوری را با رهبری قوم و خاندان پارسی تشکیل دادند تا مانع از شورش و عصیان دوباره مادها و بازپس گیری قدرت و سـرزمینشـان شـوند.همچنین بعد از شـکسـت قیام فره‌ورتیش و چیثر تخمه مادی توسـط داریوش پارسی، یک شبه زبان فارسی با تهدید کاتبان ایلامی و آرامی، توسط داریوش برساخته شد تا خاطره پیروزی پارسـها بر مادها در تاریخ حفظ و در کتیبه‌ها *ماندگار شـود. بنابراین زبان فارسـی درذات خود حامل خاطرهٔ شـکسـت مادها و پیروزی پارسها بر آنان و نتیجه تحمیل و سلطه قوم پارس بر قوم کرد است.*

همان‌طور که سـرمایه‌داری، نظم و سـلطهٔ طبقاتی خویش را در قالب مفاهیم برابری حقوق و...توجیه می‌کند، قوم پـارس هم نظم و سـلطهٔ قومی خویش را در قـالب مفـاهیم ایران پلورال، وحدت در کثرت، هویت ملی فراقومی و اتمیزه‌کردن اقوام در قالب حقوق شـهروندی فردی توجیه و سـعی دارد شـکاف قومی را کتمان کند. آیا شـعارهایی چون فدرالیسـم و خودمختاری و...می‌تواند اسـتراتژی مناسـبی برای منافع کُردها و احقاق حقوق آن‌ها باشـد یا مفاهیمی برگرفته از «هژمونی» دانش ایرانی اسـت که نظم و سـلطه ایرانی بر کُردها را بـازتولید می‌کُند؟ اگر مفاهیم وحدت‌درکثرت(طباطبایی)، کنفدراسیون قبایل و دولت ملی فراقومیتی(حمید احمدی) و ناسیونالیسم مدنی (جلائی پور و...) توسط روشنفکران ایرانی نه واقعیت، بلکه استراتژی برای حفظ سلطه نظم/دولت‌ایرانی/پارسی بر سـایر اقوام اسـت، اما کپی این مفاهیم در قالب فدرالیسـم و کنفدرال و خودمختاری از طرف کُردها، نه تنها واقعیت نیسـت و نمی‌تواند باشد، بلکه حتی نمی‌تواند استراتژی مناسبی باشد بلکه بیشتر توهمی است که نه تنها خبر از شکاف تئوری و عمل در میان کُردها دارد بلکه تئوری کُردها همان نظم‌ایرانی را بازتولید، و در چهارچوب تئوری و دانش ایرانی می اندیشد. در حالی‌که در چهارچوب نظمِ دولت/ناسیونالیسم ایرانی و مفهوم ایران‌زمین و زبان فارسی امکان مصالحه و سازشی وجود ندارد. چون تقدیر ایران‌زمین و ناسیونالیسم دولتی ایران و زبان پارسی مبتنی بر سلطهٔ پارس بر سایر اقوام اسـت و تقدیر کُردها هم آزادی اسـت که آزادی هم جز با نفی سـلطه ممکن نمی‌شـود. بنابراین، تقدیر نظم/دولت‌ایرانی یا سرکوب و سلطه پارس بر سایر اقوام است یا فروپاشی کل نظم‌ایرانی است.

اولین گام در رهایی قوم کُرد این اسـت که فراتر از چهارچوب نظم دانش ایرانی بیندیشـند. اما مفاهیم فدرالیسـم و خودمختاری و...همچنان در چهارچوب نظم‌ایرانی و سلطه ایرانی را بازتولید می‌کند. کُردها عملاً عصیانگر و در پی رهایی هستند اما متاسفانه چون دانش و تئوری مناسب با کردار سیاسی آن‌ها هنوز تدوین نشده‌است و ذهنیت کُردی از زیر سلطه عقل‌سیاسی ایرانی است امکان رهایی مقدور نمی‌باشد. برای رهایی سیاسی ابتدا باید اگاهی کاذب کُردها که همچنان در چهارچوب دانش ایرانی می اندیشـد را رها و به آگاهی واقعی دسـت یافت. باید ذهنیت کُردی را از زیر سـلطهٔ هژمونیک دانش ایرانی و روشنفکران ارگانیک –به معنای مد نظر گرامشـی- ایرانی نجات داد. این کار جز با درکی فلسفی از تاریخ و تبارشناسی نظم دولت‌ایرانی امکان‌پذیر نمی‌باشد. که ما سعی در تبارشناسی مفهوم ایران‌زمین و دولت/شـاهنشـاهی ایرانی و زبان تک‌قومی پارسی داریم. تا ثابت شود که در چهارچوب نظم‌ایرانی –شـاهنشـاهی و ایران‌زمین- و زبان فارسی امکان توافق و دیالوگ وجود ندارد.

ایران‌ویج و کُرد:

مفهوم ایران یا «ایران‌ویچ» معنای که امروزه از آن استنباط می‌کنند ، به معنای سرزمینی متشکل از چندین قوم که جذب هویت مشترک ایرانی شده و ایران را فراتر از قوم تعریف می‌کنند، نداشته است.چون اساساًزمانی که مفهوم «ایران‌ویچ» خلق شده‌است ایرانیها هنوز به سرزمینهایی که امروزه‌ایران نامیده می‌شود کوچ نکرده و با قومیتهای ساکن امروزی فلاتی که بعدها ایران نامیده شد، آشنا نشده بودند. «نباید واژه آریایی یا ایران ویچ را دقیقا به مردم ایرانی و یا مردمی‌که در ایران باستان می زیستند اطلاق کنیم به قول نولدکه، نباید آریانان را اصطلاحی کلی برای توصیف تمامی ایرانی از شرق تا غرب نسبت داد، چون استرابون «آریانا» را در شرق ایران دانسته است» (نیولی ،۱۳۸۱: ۱۸۵). شاهدی بر این‌که نام ایران بر کل امپراتوری هخامنشی اطلاق می شده‌است در منابع کلاسیک یا عبری وجود ندارد اگر ایران نام رسمی دولت ماد یا پارس بود، ما بی چون و چرا ان را در ان متون می دیدیم(Cassel,1886,1-3).

ایران‌ویچ هیچ‌گاه به معنای ایران کنونی و ملتهای آن نبوده‌است، بلکه مفهومی‌تخیلی، رویایی و یا «مفهومی مذهبی در مزداپرستی»(Gnoli,1993) بوده‌است. نیولی شواهد موجود در متون آشوری و هخامنشی در باره‌ی نام آریا هم چنین اشاره های هرودت و مولفان کلاسیک را قومی یا شاید دینی، نه سیاسی، دانست نیز شواهدی نمی دید که زرتشت اصطلاح آریا را دال بر ملیت انگاشته باشد(Gnoli,1989,32). در متون ایریا/اوستا، واژه اریا در مقام توصیف سرزمین ها یا مردمان ایریا و خورنه یا نعمت خداداد انان به کار می رود ؛ سرزمین و مردمانی را که زرتشتی اند از انانی که نیستند، متمایز می کند(شهبازی، کرتیس، ۱۳۹۱: ۱۵۳). بنابراین، اصطلاح ایریا اساساًدین-بنیاد است(Gnoli,Ibid,68). و تمامی سرزمینهایی را که به اسم جهاد زرتشتی تسخیر می کردند ان را سرزمین خدادادی می نامیدند و از ان خود می کرده و ایران-ویج می نامیدند. از نظر نیولی واژه ایران زمانی شکل گرفت که زوحانیون زرتشتی ایریای مورد نظر را به خود اختصاص دادند و ان خطه را به ایین زرتشتی در اوردند و ایریایی های اوستایی سازمان سیاسی کشوری نبوده‌است (ibid,68).

ایران ویچ بهشت گمشده‌ای که تمام زیبایهای گذشته زندگی آریایی را در خود منعکس کرده، طبعا زادگاه زرتشت هم تلقی شده‌است(زرین کوب، ۱۳۶۸: ۳۲).«ایران‌ویچ» مفهومی مذهبی و مکانی اساطیری در دین مزداپرستی بوده‌است. «ایران‌ویچ» همان‌طور که هرتسفلد اشاره کرده‌است به معنی اگران یعنی سرزمین آتشکده‌ها بوده‌است یعنی جایی که دین مزدایی/زرتشتی حاکم بوده و آتشکده‌ها در آن دایر بودند بنابراین مفهومی مذهبی که هرکجا مذهب مزداپرستی حاکم و آتشکدانها را دایر کرده‌اند، ایران نامیده‌اند.« ایران ویج اسم قطعه خاکی است که نخست ایرانیان در انجا سکونت گزیدند و به تدریج در مهاجرت های خود پیش رفته و سراسر ایران‌زمین(قادری: سراسر زمینی که ایران‌زمین خوانده شد) را گرفتند و تمام سرزمین تصرف شده را با همین نام خواندند به تدریج این سرزمین نخستین جنبه قدسی و مینوی به خود گرفت و در ذهنایرانیان به بهشت روی زمین تبدیل شد». (پورداوود یسنا ج ۱ ۳۸). ایران ویچ؛ بهشت گمشده آریاییهای مهاجر به فلاتی که امروز ایران نامیده می‌شود، بوده‌است که درهر جا با زور شمشیر تصرف کرده‌اند مفهوم آرمانی خود، ایران ویچ، را به آن قالب کرده‌اند. زمانی که پارسها با قدرت هخامنشیان سرزمین ماد کوچک و بزرگ را تصرف کردند و با نابودی آیین میترا، دین زرتشت را حاکم و آتشکده‌ها را دایر کردند، ایران‌زمین نامیده شد. « ایران ویج همان ائیرین واجه در اوستا یعنی سرزمین قوم آریا است. که ناحیه‌ای اساطیری بوده که هربار خواسته‌اند آن را ناحیه‌ای خاص بپندارند. ... اول خوارزم-وندیداد- بعدها ناحیه آذربایجان شد(کریستن سن ، ۱۳۴۳: ۸۴) در زمان ساسانیان نیز بابل سامی/عربی قلب ایرانشهر خوانده می‌شد(مسعودی به نقل از رستم وندی ۱۳۸۸: ۲۳). ایران ویچ ابتدا سرزمینی در جنوب روسیه بوده‌است- به قول مهرداد بهار میان رود

ولگا بوده‌است- سپس در مهاجرت به ناحیه خوارزم ، ایران ویچ به خوارزم قالب شد چون مسیر ورود آریاییها به‌ایران بوده‌است. مارکوارت و نیبرگ و بنونیست و هنینگ گفته‌اند ایران ویچ، خوارزم است (گیمن ، ۱۳۷۸: ۱۱).اکثر سرزمینهای ایران ویچ(ایرنم وئیچه) مانند گوه، مرو، بلخ، نیسایه، هروایوه(هرات) و.....بیرون از مرزهای فعلی ایران در سمت شرق و شمال شرقی قرار گرفته‌اند(گرنت در کرتیس، ۱۳۹۰: ۴۷). نیولی و ویتزل ایران‌ویچ رامرکز افغانستان می دانند(گرنت در کرتیس، همان: ۵۳).بنابراین، «ایران ویچ» نوعی فضای زیستی متغییر بوده‌است که آرياییهای ایرانی در سراسر آن دایم در حال کوچ بوده‌اند(زرین کوب، ۱۳۶۸: ۳۲). هر جایی را که تصرف کرده و در آن ساکن شده‌اند ایران ویچ نامیده‌اند. زمانی خوارزم، زمانی آذربایجان و دورانی هم بابل، شاید اگر مسیر مهاجرت ایرانیان، به جایی غیر از سرزمینی که امروزه‌ایران نامیده می‌شود، بود، اکنون ایران‌زمین جای دیگری در روی کرۀ زمین می‌بود. آریا یا ایرانیها، پارسها/پارتها بودند که از شرق به ایران کنونی وارد شدند. اساساًبین پارسها و ساکنان شرقی خویشاوندی هست. «پارسه از قوم اصلی در مشرق(پارت و باکتری..) جدا شده و به بین النهرین رفتند همانندی زبان فارسی با خوارزمی به اثبات رسیده است و.... پارسیان شاخه‌ای از اتحادیه ماساژتها با خوارزمیان بودند که آن‌ها به جنوب نرفتند و تفاوت پارس و پارت حاصل تفاوت لهجه س و ت است و هردو نام یک قوم است......»(فرای ، ۱۳۴۴: ۷۹). مشرق ایران، زادگاه دین و جایگاه ایرانیان بود(همان، ۱۹۱).پارسها با کیانیان و ایرانیان شرقی از یک نژاد و فرهنگ بودند و پارسها از مسیر شرق به پارس آمدند نه قفقاز:«پارسیان از راه ترکستان نه قفقاز و در واقع طبق فرضیه ه.کیپرت و توماش از کرمان و شرق به فارس کنونی امده‌اند و شباهت فارس با پارت و زبان پارسی با سغدی تایید آن است»(کوک، ۱۳۸۳ : ۲۲). بنابراین نه تنها از نظر زبانی بلکه از نظر فرهنگی و اساطیری بسیار به هم نزدیک بودند. در واقع اساطیر کیانی که چیزی جز شاه‌پرستی و مقابله با دشمنان شاه بوده‌است اساطیر مشترک پارسها و پارتها بوده‌است.«حماسه ملی ایرانیان از شمال شرقی ایران از امیختن افسانه‌های کیانیان و پارتیان و سکاها ریشه گرفته است» (همان:۳۱۸).بنابراین، ایرانشهر(ایران ویچ) مفهومی مذهبی و اساطیری بوده‌است که قبل از ورود به سرزمینی که اکنون ایران نامیده می‌شود بوده‌است هرکجا حاملان این مذهب آریایی با شمشیر تصرف می‌کردند ایران ویچ نامیده می‌شد حاملان آن هم قوم پارس-پارت بودند که با غارت گری و کشورگشایی و ساقط کردن هستی سیاسی سایر اقوام بر آنان غلبه و آنجا را ایران‌زمین می‌نامیدند.[۱]

با تسلط ایرانیان بر سرزمین مادهای بومی که بعداً ایران، نامیده شد. ماد، کُرد شد. آغاز سلطه‌ایرانیان، پایان آزادگی مادها، پایانی که آغاز کُرد شدن آن‌ها بود. واژه کُرد از کرتاش، به معنای برده، که در کتیبه‌های هخامنشی ، خطاب به کارگران و سنگ تراشان کاخهای شاهنشاهی ، به کار می رفت، ریشه دارد. واژۀ کُرد در زبان پارسی میانه به صورت «کرت»آمده است(ویکی پدیا..)گردوئن بطلیموس، از گرده، معادل کورتش به معنی کارگر است. واژه کورت(کرت)، از همان کورتش عیلامی است(کهلان، ۱۳۷۵: ۳۲۵). گرشویچ به درستی کلمه عیلامی‌کورتش را معادل لفظ ایرانی گرده می داند(گرشویچ به نقل از دیاکونوف ، همان:۳۰۴)و گرده‌ها، نیروی اصلی کارگری در ایران را تشکیل می دادند که داغشان می‌کردند. چند بار از گردهای سلطنتی نام برده شده‌است که بی شک همان صنفی هستند که در بایگانی استخر به زبان عیلامی‌کورتش نامیده می‌شده و مسلماً برده بودند(همان). کردوخیهای گزنفون نیز همان سامی‌شده «تور»به معنی پهلوان است. که با کورتش به معنی کارگران قوی دست هم معنی است. بطلیموس و گزنفون ، بعد از تسلط ایران بر ماد، قلمفرسایی کرده‌اند. ساگارتیها که هرتسفلد و هینتس، انان را یکی از اجداد اصلی کُردها می دانند به معنی سنگ تراش است.(هرتسفلد در نیکیتین، ۱۳۷۷، ۴۹. هینتس، ۱۳۸۶، ۵۵). کتیبه بیستون و منابع یونانی نام عمومی ساگارتی به معنی سنگ‌تراش را بر ساکنین کُردستان جنوبی اطلاق کردند (کهلان، همان:۳۲۵). موسی خورنی ارگامزان را پسر سنه کریم و پدر اساطیری کُردستان شرقی می‌داند معنیش استاد ساختمان است (همان:۳۲۵). داریوش نیز در کتیبه بیستون مادها را به عنوان سنگ تراشان و تزئین کنندگان حرفه‌ای کاخهای خود معرفی می‌کند. واژۀ «کرد»یا «کورت»در کتیبه‌های سومری نیز خطاب به زاگرس نشینان به کار رفته است. اما نه به معنی برده بلکه به معنای آزادگان، چون تمدنهای میان رودان ، هیچ گاه مانند ایرانیان نتوانستند تسلطی دایمی‌بر کُردها بیابند. بنابراین، واژه کرد یا کرت در تمدن میان رودان معنای برده نداشت.تغییر معنای واژه‌ها نسبت به فرهنگ، همیشه بوده‌است. مانند واژه «آدم» که در بابل باستان به معنی «فرد آزاد»، اما در

دوران بابل جدید برده را «آدم»می‌گفتند.(دیاکونوف، ۱۳۸۸: ۳۰۳). بنابراین، با زیر سلطه رفتن مادها توسط پارسها، ماد، کُرد یا همان کورتاش شد. کورتش در کتیبه‌های هخامنشی هم معنی «مانیه»به معنی برده است(همان). مری‌-پ- به معنی اسیران و زندانیان است و از یاد نبریم که یکی از صنوف کورتش ، «کورتش مری. پ»نامیده می‌شود(همان). بنابراین با هجوم پارسها به این سرزمین که بخش اعظم آن تا ری و اصفهان و...در دست مادها بود و ماد بزرگ نامیده می شد، «ارض‌موعود» تخیلی خود را به نام ایران، به این سرزمین نام و تحمیل کردند. همچنین ورود پارسها به سرزمین ماد بزرگ با مقاومت سخت مادیهای بومی روبه رو شد که در فرهنگ دینی ایرانیان به دیو و اهریمن و اژی‌دهاک. ..ملقب گشتند. به همین‌دلیل پارسها که با قدرت نظامی توانستند مادها را شکست و حاکم شوند به قوم برتر واشرافیت حاکم را تشکیل دادند و مادها به قوم فروتر و برده یا همان کُرد شدند. که صرفاً از هنر آن‌ها در کار ساختمان و معماری و همان‌طور که دورانت گفته است از زبان و کتابت مادها استفاده کردند. راز تغییر واژه از ماد به کُرد همین است. واژه‌ای است که پارسها به مادها به معنی تحقیر که آن‌ها را برده خود کرده بودند، گذاشتند و سعی در فراموشی خط و فرهنگ و حتی اسم ماد داشتند.

«ایران‌زمین» همان سرزمین مادهاست که توسط پارسها و نیزه‌های پارسی تسخیر شد. بنابراین، ایران‌ویچ محدود به قوم پارس و حاکمیت نظامی پارسها بوده‌است که اساس این حاکمیت نظامی در مقابل مادها بوده‌است. ایران‌زمینی که به معنای هویت ملی که متشکل از چندین قوم از جمله کُردها باشد صورت متاخری است که بر آن قالب شده‌است. اساساًخصیصه ثابتی به اسم هویت ملی ایرانی وجود نداشته است زیرا فراتر از سیاست و قدرت حکومت واقعیتی جمعی به نام ملت وجود نداشته است(کچوئیان، ۱۳۸۶: ۲۴۲). اگر هم جنبه هویتی و قومی به خود گرفته است صرفا محدود به قوم پارس بوده‌است. بنابراین، ایران مصداق سرزمینیِ قدرت نظامی نیزه‌های پارسی شد و حاکمیت ایرانی همیشه در دست پارسها بوده و پارسها حاملان قومی مفهوم ایران‌زمین بوده‌اند که با شکست نظامی و برده کردن اقوامی مانند ماد و....و تسخیر سرمین و نابودی فرهنگ و مردم آنها، سرزمین های متصرف شده را ایران ویچ نامیدند.

مادها که از اوج اقتدار به سنگ تراشان پارسی مبدل شده بودند، با اعلام بی نیازی به آن‌ها، توسط پارسها، در کار سنگ تراشی، مخصوصا بعد از حمله اعراب، به دلایل اعتقادی، که نیازی به هنر ساختمان نداشتند، سر به دیار کوه و صحرا، به چوپانی پرداختند. نام ماد، که از آزاده به برده سنگ‌تراش به معنای کرت-کرد تغییر معنا یافته بود، سپستر به رمه گردآنان و کوچ گران معنی یافت(ایوانف. مکنزی و ایوانف در ویکی پدیا). بعد واژه عامی‌شد که هر رمه‌گردانی از عرب و ایرانی و ترک گرفته را کُرد می نامیدند. اما عام شدن معنی کُرد، خاص بودن کُرد به معنای ملت کُرد را زیر سئوال نمی‌برد. معنای عام کُرد از مفهوم خاص ملت کُرد برساخته شده نه برعکس. بنابراین، مادهای بخت برگشته با تسلط ایرانیان، به کُرد ملقب گشتند«از بخت و کیان خود بگذشتم و پردختم / چون کُرد بماندستم تنها من و این باهو »(رودکی). سرزمین ماد با تسلطه نیزه‌های پارسی ایران‌زمین نامیده شد و برای حفظ تصرفات خویش و جلوگیری از عصیان دوبارهٔ مادها نهاد سلسله‌مراتبی امپراتوری را تشکیل دادند که ابزار سلطه قوم پارس بر اقوام مغلوب باشد. بنابراین، ایران‌زمین همان فرمانروای پارسها است به همین‌دلیل تمامی مورخان و سیاستداران تا قبل از ۱۹۳۳ اسمی از ایران نمیاوردند و همیشه این سرزمین و حاکمیت آن را تحت عنوان پارس می شناختند.«ایران کشوری است که تا دهه‌ی ۱۹۳۰ در غرب پرشا، پرس نامیده می شد»(کاتوزیان، ۱۳۹۲: ۳) تنها در ۱۹۳۳ آن‌هم با دستور رسمی رضاشاه به سفارتخانه‌های خارجی، آن‌هم تحت تاثیر پیشنهاد نازیستهای آلمانی، ایران جایگزین پارس گردید(کاتوزیان، همان).

دولت/امپراطوری ایرانی: از هخامنشیان تا پهلویان.

امپراتوری پارسی هخامنشیان:

با تسلط پارسها بر مادها، سرزمین مادها، ایران‌زمین نامیده شد و مادها، کُرد، یعنی برده شدند. اتفاقاً نهاد شاهنشاهی و دولت‌ایرانی از برای حفظ سلطه پارسها بر سایر اقوام ایجاد شد و نهاد شاهنشاهی همچون مفهوم ایران ویچ نه برابری اقوام بلکه در انحصار سلطه قوم پارس بر سایر اقوام بود. «ازدیاد جمعیت یا کمبود تولیدی مواد غذایی سبب می‌شود که قبایل برای دستیابی به منابع جدید به قبایل یا اقوام دیگر حمله کنند در ادامه این تغییر و تحولات قبیله غالب با اشغال سرزمینها و مردمان جدید، آن‌ها را به زیر کنترل خود در آورد از این پس کنترل به شکل سابق یعنی رهبری یا ریاست قبیله عملی نبود رئیس قبیله غالب به قدرتی دست یافت که برای حفظ آن ناچار بود از نهاد دولت که اهرمی سازمان یافته از سلسله مراتب است استقاده کند شکل مناسبات قومی با روابط خونی به گروه بندیهای طبقاتی یا قشربندی جدید بدل می شد به طوری که افراد اقوام مغلوب جز طبقات تحتانی جامعه در می آمدند دولت جدید که از اعضای قبیله غالب شکل می‌گرفت افراد اقوام مغلوب را به کارهای اجباری و دشوار تا حد بردگی وا می داشت نیروی نظامی دولت جدید نه از افراد قبیله و قوم خودی بلکه از همه قبایل و به صورت حرفه ای یعنی سربازگیری شکل می‌گرفت اگر قوم غالب قادر نبود از افراد قبایل مغلوب استفاده کند آن‌ها را می‌کشت تا سلطه خود را بر سرزیمن های آن‌ها تضمین کند یا به آن‌ها اجازه می داد در سرزمین های خود بمانند ولی مالیات بپردازند؛ یعنی حفظ جامعه بدون برخورداری از استقلال سیاسی»(Diamond,1997,289-292). . علت اصلی شورش پارسیان بر ضد مادها و طمع اصلی کوروش برای تصرف ماد؛ ظاهراً این بود که پارسها در عطش ثروت ماد می سوختند(هرودت، مازندرانی، ۱۳۸۷: ۹۹-۱۰۰. بریان، فروغان، ۱۳۸۰، ۲۳). پس از سه سال جنگ و ستیز که کوروش موفق به شکست آستیاگ و مادها گردید کوروش اکباتان را غارت و تمامی ثروتهای آن را به پاسارگاد انتقاد داد(گرشویچ، همان، ۶۴۴. دیاکونوف ، ۱۳۸۸: ۳۹۰). بنابراین، در نتیجه برتری نظامی قوم پارس و تارایج مازاد و انباشت ثروتهای ماد و سایر متصرفات، قوم پارس به طبقه برتر و قوم ماد در نتیجه ضعف اقتصادی متحمل شده از سوی پارسها، به طبقه‌ی ضعیفتر و برده مبدل شد چون مادها در کتیبه‌ها هخامنشی(آپادانا) به عنوان خراج گذار معرفی شده‌اند(یونگ ، ۱۳۸۵: ۹۰) در حالی که پارسها چون ملت فرمانروا بودند، از مالیات معاف بودند(ایوانف ، ۱۳۵۸: ۸۸. کوک، ۱۳۸۳: ۸۶). تاراج مازاد انباشت سرمایه اقوام زیر سلطه، قوم برتر نظامی پارس را به طبقهٔ برتر و اقوام زیر سلطه را به طبقه فروتر تبدیل کرد. دولت‌ایرانی هم ابزار سلطه قوم/طبقه برتر پارسی بر اقوام زیر سلطه بود.

انگلس سه شکل عمده پیدایش دولت را آتنی، یعنی دولت طبقاتی، رومی، یعنی غلبه اشراف بر جامعه و ژرمنی یعنی فتح سرزمین‌ها قالب‌بندی می‌کند. ایران باستان را می‌توان ابتدا شکل ژرمنی و سپس رومی نامید(علمداری ۱۹۳). یعنی دولت‌ایرانی اساساًبر مبنای الگوی فتح و عطش ثروتهای مادی شکل گرفت و سپس این برتری نظامی/قومی در نتیجه تاراج ثروتهای مادی، به برتری اقتصادی/طبقه‌ای مبدل شد و قوم برتر که انحصار قدرت دولتی را در دست داشت، طبقهٔ اشراف و صاحب منصبان نیز شدند. دوره هخامنشیان، دوره فتح یا همان الگوی ژرمنی است«هخامنشی بیشتر به فتوحات نظر داشت تا مانند ساسانی و اشکانی به توسعه فئودالیسم»(ویدن گرن، ۳۳۵). طبقهٔ نظامیان پارسی با تصرف سرزمینهای سایر اقوام، زمینهای آنان را نیز تصرف و پادشاه به پاس زحمتهای نظامی آنان، سرزمین سایر ملل را ملک شخصی نظامیان می‌کرد «الوح گلی بابلی پارسیانی را به ما معرفی می‌کنند دارای تیول و املاک زیاد بودند» درنیمه غربی تمام املاک در دست اشرافیت پارسی است اما در شرق معلوم نیست که ایا بومی هستند یا پارسی، التهایم، بیکرمن، یونگ و فرای نظریه دوم را قبول دارند»(کوک، گرشویچ، ۱۳۸۷: ۳۳۵: ۲). یعنی املاک و زمینهای تصرف شده سایر اقوام به نخبگان نظامی پارس بخشوده می‌شد و همین قوم برتر را به طبقهٔ برتر مبدل می‌کرد. «کوروش در مناطق فتح شد فرمانروایان از خود می‌گذاشت. بنابراین، مانند شاهنشاهان ماد. ... شاه شاهان یا شاهنشاه حقیقی نبوده‌است»(کوک، ۱۳۸۳، ۸۸). دولت یا امپراطوری

هخامنشیان در انحصار قوم پارسی بود و کل مناصب مهم و ساتراپها از قوم پارس و خاندان هخامنشی بودند. اقوام مغلوبی چون ماد، هیچ نقشـــی در فرمانروایی و هیچ مشــــارکتی در قدرت نداشـــتند. «پیر بریان» از بزرگترین ایران‌شناسان، به درستی توهم سلطه مشترک ماد/پارس را زیر سئوال می‌برد:«اگر از سلطه ماد-پارس سخن گوییم راه افراط پیموده‌ایم تمامی نویسندگان باستان کوروش را به‌این علت بزرگ می دارند که برتری را از مادها گرفته و به پارسیان منقل کرده‌است..... اهمیت میراث ماد در تشکیلات اداری کوروش... با فاصله باید ارزیابی شود تاثیر عیلامیان در پاسیان به طور قیاس ناپذیری عمیقتر است.... نام ماد به خشترپاون نشین تغییر یافت و برخلاف پارس مانند هر خشـــترپاون دیگری بایســـت خراج می‌پرداخت و وجود هیچ خشـــترپاونی که خاســـتگاهش ماد باشـــد تایید نشده‌است(بریان، همان، ۱۲۵) و فرماندهان نظامی ماد –که مادها صرفا درمناصب نظامی مورد استفاده پارسی بودند مانند نظامیان درجه سوم امروزی که از کردهای کرمانشـاهی و... هستند-.... می‌بایست با فرماندهان پارسـی و.... همکاری می‌کردند»(بریان، همان، ۱۲۶). خشـــترپاونهای کوروش و کمبوجیه بدون اســـتثناء از خانواده‌های پارســـی برخاسته‌اند(همان).

شاه محتضر –کمبوجیه بعد از شورش گئوماته مادی- متشخصترینها را بر بالین خود احضارکرد تا..... آن‌ها را وادارد که به مادها اجازه دستیابی به برتری دوباره را ندهند(بریان، همان، ۱۲۶). این آخرین وصـیت کمبوجیه ، در بازپس گیری قدرت از مادیها-با قیام گئوماته-به خوبی انحصـــار قدرت در دست پارسـها و به حاشـیه راندن مادها را نشان می دهد. اگر سلطه مشترک بود نه مادها دوباره برای احیای قدرت از دست رفته به رهبری گئوماته ، فرورتیش و جیثر تخمه قیام می‌کردند و نه کمبوجیه در از دست رفتن قدرت فغان سر می داد. کمبوجیه اشاره‌ای به احیای سلطه مشترک نکرده‌است بلکه صراحتا ، به بازپس گیری قدرت پارسیان از مادها اشاره می‌کند. یعنی قبل از قیام گئوماته، قدرت و سلطه در انحصار پارسها به رهبری کوروش و کمبوجیه بوده‌است.

«عدم حضور آشکار مادها و اقوام دیگر در مناصب مهم امروزه پذیرفته شده‌است و این نظر که مادها و پارسها متحد، و به قومی واحد تبدیل شـــدند جای تأمل جدی دارد»(کوک، گرشـــویچ، ، ۱۳۸۷، ۲۳۲). اســـپاتنیس کماندار داریوش اول که مادی متصور شده‌است، دلایل زیادی داریم از خانواده پارسی است(کوک، همان، ۳۳۳). پارسها از لباس مادها استفاده می‌کردند. چون در کتیبه‌ها پارسیان با لباس مادها حک شده‌اند توهم مشارکت مادها در امپراطوری پارسها برساخته شد.«در حالی که به غیر از هارپاگ که به دلیل خدمت به کوروش و خیانت به مادها در هخامنشی ا، ستثناء است همه دیگر ساتراپ های هخامنشی پارسی بودند. پانزده افسر داریوش نیز همگی پارسی و از چهل افسر رده بالا همگی پارس بودند. حکومت هخامنشـــی به موضـــوعی خانوادگی تبدیل شـده بود که از اقوام نزدیک و فامیل اسـتفاده می‌کردند» (کوک، همان، ۳۳۴). «در امپراطوری جدید. ...(پارســی) دولت جدید به لحاظ قومی و اجتماعی گروه برتر جدید حضـور داشـتند و شـخصـیتهای برجسته محلی فقط دستیار این گروه بودند. ما این گروه را قوم-طبقه مسلط می نامیم و بیشتری اعضای این قوم-طبقه را نمایندگان خاندآن‌های اشراف پارسی تشکیل می دادند.حتی قضات سلطنتی هم پارسی بودند»(بریان، همان، ۱۲۶-۱۲۷).ترکیب کارکنان بلند پایه شاهنشاهی به نحو چشمگیری مبین آن است که شـاهنشـاهی را مجموع خاندان‌های بزرگ اشـراف که پیرامون دودمان هخامنشـی و سـنن فرهنگی قوم پارس جمع بودند اداره می‌کردند(بریان، همان، ۵۵۳). با تصـرف ماد توسط پارسـها/ایرانیها «اکباتان غارت شد؛ مادیها به بردگی گرفته شدند، و برای ان خراج وضع کردند. به تدریج بزرگان ماد در زمان داریوش و خشـایار نابود گشـتند و حتی ظواهر کاذب و رسمی یگانگی دو پادشاهی ماد و پارس نیز بعد از داریوش اول دیگر مراعات نشد»(دیاکونوف، همان، ۳۹۰). داریوش شـاه می‌گوید:«... سپاه پارسـی را نگه دار...»، «داریوش شـاه شـاهنشـاه پارس» در این جمله داریوش تمام دولت خود را مبتنی بر سپاه پارسی می داند(یونگ ، ۱۳۸۵: ۱۰۵). در سـاختمان دولت خود از پارسـها اسـتفاده کرد، که سـلطنت ملی/ قبیله‌ای پارسـی را محکم کرد. مناصـب بزرگ دولتی و درباری همه به قوم پارس می رسـید(همان:۱۰۵- ۱۰۴). داریوش پایه دولت خود را بر اصـل نجبای پارسـی و قوم پارس گذاشـت(همان:۸۱). هیچ شورشی هم درمقابل داریوش و کوروش توسط پارسها شکل نگرفت چون آن‌ها ازمالیات معاف و مالیات ومنابع سایر اقوام به جیب آن‌ها ســـرازیر می شـــد.داریوش«چند بودند اقوامی‌که داریوش شـــاه بر آنان فرمان می راند»«خواهی

دانست نیزه جنگجوری پارسی به دور دست رسیده است....».(بریان ، ۱۳۸۰: ۲۷۲).«بنابراین، داریوش نه قصد بزرگداشت وحدت سیاسی ایران را داشته، نه تاکید بر وجود حوزه تسلط مشترک پارسی –مادی را. وقتی پارس در فهرستها قید می‌سود همیشه در رأس است. .... مرکز شاهنشاهی همان پارس است..»(همان.۲۷۸). بقیه اقوام صرفا به عنوان بنده و خراجگذار معرفی می‌شوند. «اساساًدر کتیبه به جای واژه ایران، بیشتر بر روی واژه پارس تاکید دارند برای اینکه اساساًخود را در مقابل مادها تعریف می‌کرده‌اند»(ویسهوفر ، ۱۳۷۷، ۱۳). «داریوش شاه می‌گوید: این شهریاری که گئوماتا مغ از کمبوجیه گرفته بود این شهریاری از مدتها پیش از آن خاندان ما بود»(DB,1,43-48).«هر کسی که به من وفادار بود او را پاداش دادم و هر کسی که خیانت کرد او را سخت مجازات نمودم»«کسی که می‌کوشید به خاندان من نیکی کند پاداش دادم و کسی را که زیان رسانید من تنبیه کردم»(DB,4,61 -67). در کتیبه بیستون داریوش اشاره می‌کند« هم اکنون من در پارس شاهم: این جمله نشان دهنده ان است که نه شاهنشاهی جهانی بلکه پارس مسئله اصلی بوده‌است (هینتس، ۱۳۸۶ :۳۹). طبق گفته خود داریوش ، نه سلطه مشترک ماد و پارس معنی داشته و نه وحدت سیاسی ایران‌زمین چند ملیتی، بلکه حق حاکمیت مطلق نه تنها محدود به پارسها بوده، و سایر اقوام مانند گئوماتا و فرورتیش مادی در صورت مشارکت غاصب و اهریمن محسوب می‌شدند بلکه در پارسها نیز محدود به خاندان هخامنشیان است. امپراتوری ایران‌زمین متکی بر قوم پارس و طبقه اشرافی شاهی بوده‌است و اجازه مشارکت سایر اقوام و مردمان را نداده است.

هرودت می نویسد : فضیلت اقوام از نظر پارسیان بسته به دوری مکانی بود..... چون خود را از همه بهتر و مرکز می دانستند.... آنان که از آن دورتر بودند بدتر بودند...(هرودت به نقل از بریان، همان:۲۷۸).«هخامنشیان و داریوش و... برخلاف یونانیان و... که جهان را به قاره‌ها...تقسیم می‌کردند کلیت امپراطوری را نه بر مبنای جغرافیایی، بلکه قومی رده بندی می‌کردند. پارس در مرکز جهان بود. ... با تاکید بر تمایز هخامنشیان از دیگران و ابداع داستان های خواب آستیاگ به تقدس بخشی به حکومت خود پرداختند»(مقدمه صادقی بر کتاب قیام گئوماته، ویسهوفر، ۱۳۸۹: ۱۴-۱۵). پارس گرایی در نبشته‌های داریوش به خوبی مشهود است ایا در کوروش نیز، با توجه به مصلحت اندیشی وی ، می‌توان رگه‌های پارس‌گرایی وی را تشخیص داد؟

پاسارگاد کاخ اصلی هخامنشی در فارس، نام آن از پارس، برگرفته از نام قبیله‌ای کوروش است. پاسارگاد به لحاظ شخصی و سیاسی برای او-کوروش-مهم بود حتی پس از ساختن تخت جمشید، پاسارگاد به صورت یک معیار مهم برای مشروعیت حکومت و نیز یک مرکز تشریفاتی برای تاج‌گذاری‌ها، باقی ماند.(گارثویت، همان، ۱۰۱). اما این همه اهمیت پاسارگاد، که حتی شاهان بعدی هخامنشی، با وجود کاخهای بزرگتر و با ابهت تری چون تخت جمشید و شوش و بابل و...، همچنان در ان تاج گذاری می‌کردند، ناشی از چه چیزی بود؟ استرابون می گوید: کوروش برای پاسارگاد ارج فراوان قائل بود به سبب ان بود که در همین مکان به آخرین نبردی دست زده بود که ایشتوویگو(آستیاگ) ماد در ان شکست خوده بود... و امپراطوری اسیا را در دست او قرار داد و برای آنکه خاطره این رویداد زنده بماند کوروش کاخ پاسارگاد را بنیان نهاد(کتاب ۱۵ فصل ۳ بند ۸.به نقل از بریان، همان، ۱۳۲)· بنابراین، پاسارگاد پایتخت و نماد شاهنشاهی هخامنشی، به افتخار پیروزی بر مادها، و مهمتر اینکه، ریشه در واژه پارس، به معنی تاکید بر اصل و نصب عشیره‌ای/قومی پارس است.که به خاستگاه عشیره‌ای (قومی، قادری)و گذشته هخامنشی کوروش مشروعیت می بخشد(گارثویت، همان، ۱۰۱). کتیبهٔ بیستون نیز توسط داریوش به افتخار پیروزی بر مادها، در سرزمین مادها حکاکی شد که حامل خاطره پیروزی پارس بر ماد باشد.

بنابراین، امپراتوری ایرانیان، نه کشوری چند فرهنگی و یا کثیرالمله، بلکه از دوره‌ی داریوش تا رضاشاه، مبتنی بر قوم گرایی پارسی و دولتی تک-قومیتی بوده‌است. لاجرم در طول تاریخ خود همیشه استبدادی بوده‌است (کاتوزیان، ۱۳۷۹: ۷). چون لازمه‌ی حفظ سلطه و سرکوب اقوام دیگر، استبداد بوده‌است . سایر ملل به عنوان بنده و قومهای مطیع نام برده شده‌است. داریوش نبشته‌های کتیبه را بعد از سرکوبی گئوماته و قیام های ملی مادها، فرورتیش وچیثر تختمه نگاشته است؛ وقتی بر نیزه‌های پارسی و حق دودمان هخامنشی تاکید می‌کند، خطابش به مادها، که آن‌ها را شایسته بندگی دانسته نه همترازی در قدرت. در دوران هخامنشی از وحدت سیاسی ایران، که با واژه‌ایران نمادین شود، اثری نیست(همان:۲۷۷) و داریوش واژه آریا را در معنای محدود زبان فارسی به کار برده است به معنی

اشـــراف و اصـــیل‌زاده که خطاب به پارســـیان و خاندان ســـلطنتی دارد(بریان، همان:۲۸۷). مادها در کتیبه‌ها هخامنشـی(آپادانا) به عنوان خراج گذار معرفی شـده‌اند(یونگ ، ۱۳۸۵: ۹۰) در حالی که پارسـها چون ملت فرمانروا بودند، از مـالیات معـاف بودند(ایوانف، ، ۱۳۵۸: ۸۸). ســـرکوبگری داریوش بـه دلیل پیمـانش بـا نجبـای پـارســـی بود(کوک، ، ۱۳۸۳: ۱۴۴) هدف کل ســنگ‌نبشـــه‌های داریوش بازآوردن قدرت شـــاهی به خاندان هخامنشـــی و قوم پارسی و پاس داشتن تخمه و اموال پارسیان است (شهبازی، ۱۳۵۰: ۲۲).

ناسیونالیسم ایرانی و تکوین دولت مدرن

«سرشت انفرادی ایرانی و نبودن یگانگی و اتحاد در ایران . ....در سراسر تاریخ ایران دیده می‌شود و شاید توفیق نیافتن رضـــاشـــاه.......در مقابله با روحیه جدایی طلبی که درمیان ایرانیان همچنان زنده اســـت را به آن نســـبت داد»(فرای، ۱۳۴۳: ۲۱-۲۲). به همین‌دلیل چه در دوره شورش داریوش و چه در دوره شورشهای بعد از مشروطه، که زنگ خطر فروپاشـی دولت‌ایرانی به صـدا در آمد همه پارسـها به حمایت از دولت متمرکز ومسـتبد روی اورده وخواهان سـرکوب جنبشـهای سـایر اقوام شـدند.چرخهٔ شـورش(قومیتهای بی دولت مانند کرد)/سـرکوب (فارس) تقدیر ایران‌زمین اسـت. « از دوره مشـرطه تا تثبیت رضـاشـاه همان الگوی سـنتی تغییرات تاریخی در ایران، یعنی چرخه حکومت اسـتبدادی- شـورش و هرج و مرج- حکومت اسـتبدادی، مطابقت می‌کند هرچند به صـورت کاملا تازه‌ای که نتیجه برخورد تجربه سنتی کشور بااروپای متجدد است(کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۱۵).

در دوره مدرن نیز در مقابل جنبشـــهای اقوامی مانند ترک و کرد و عرب(ســمکو، خزعلو...) بود که دولت‌مدرن شـکل گرفت. تشـکیل هر دو دولت شـاهنشـاهی پدر و پسر بر اسـاس سرکوب قیام ملی کُردها ، سمکو و قاضـی محمد بود. البته به‌این معنی نیسـت که عامل اصـلی شـکل‌گیری دولت‌مدرن در ایران، کُردها یا مبارزه علیه کُردهامی‌باشـد. قطعا مجموعه عوامل ملی و بین المللی در این امر دخیل بوده‌است . اما یکی از اصلی‌ترین عوامل در تشکیل و تکوین بعدی نظام پهلویها، مساله کرد و سـرکوب کُردها بوده‌است . همان‌طور که قیام فره ورتیش تنها قیام بر علیه داریوش نبود اما طبق گفته خود داریوش در بیسـتون مهمترین آن‌ها بود، و اســاســاً تثبیت امپراتوری هخامشـنیان با سـرکوب جنبش مادی فره ورتیش ممکن شـــد. در زمان پهلویها هم، قیام کُردها تنها قیام نبود و قیامهای دیگری از جمله شـــیخ خزعل و کلنکل پســـیان و. .. بود اما بدون شـــک مهمترین عامل در تکوین پهلویها و دولت مدرن، قیامهای کردی بود.چون اســاســاًدولت‌مدرن در ایران در برابر و به خاطر سـرکوب جنبشـهای قومی/قبیله‌ای تکوین یافت. دولت‌مدرن دولتی تک‌قومیتی پارسـی برای حفظ سـلطه خود بر سـایر اقوام بود. رضـاخان- به قول کاتم- رسـالت اصـلی خود را سـرکوب سـمکو می دانسـت و بعد از سـرکوب سـمکو و جمهوری مهاباد در تمامی ایران جشـن و پایکوبی بر پا شـد. همان‌طور که داریوش، بعد از سرکوبی جنبشهای کُردی فره‌ورتیش و چیثرتخمه، در تمامی امپراتوری جشن برپا کرد وجســـد فره‌ورتیش را در تمامی امپراتوری به نشـــانی پیروزی گرداند. بعد از ســـرکوب فره‌ورتیش و ســـمکو، امپراتوری/دولت ایرانی تثبیت شـــد و راز خشـــونت آن در پسِ پردهٔ حاکمیت حقیقت عقل‌ایرانی فاش نشـــد. بار دیگر مسئلهٔ کُرد حل نشد، لولهٔ تفنگ جای جوهر قلم را گرفت و جوهر قلم تنها لکه خون تفنگ را پوشاند.

تکوین دولت‌مدرن نه نتیجه یک کودتای نظامی، بلکه حمایت روشـــنفکران و قوم فارس از آن برای حفظ ســـلطه پارسها بر سایر اقوام با شعار وحدت‌ملی بود .رضاخان معتقد به برتری قوم اریایی و طرفدار ایدئولوژی پان‌فارسیسم که بعد از جنگ اول در میان روشـنفکران متجدد ریشـه دوانیده بود(کاتوزیان، افشـار، ۱۳۸۳: ۳۶۳). «ناسـیونالیسـم رضـاشـاه بامردم محلی، گویی با سـرزمین اشـغال شـده ای برخورد می‌کردند تبعیض علیه اسـتانهای غیرفارسـی زبان وجود داشت. تمامی فرمانداران و استانداران و....از فارسی زبان انتخاب می شدند.....انگار برخورد سفیدپوستان با سـرخ‌پوسـتان بود که مختص رضـاشـاه نبود. او مجری بینش نخبگان ناسـیوونالیسـت تجددخواه شـد که به ان گرویده بود»(همان: ۴۳۵-۴۳۶). همین نویسـنده درجای دیگری به درسـتی می‌نویسـد:« سـیاسـتهای همه فارسـی خواهانه

حکومت، موجودیت جوامع عرب‌زبان جنوب انکار شد. طبع و نشر به ترکی قدغن شد. زبان کردی را رسماً لهجه‌ای از زبان فارسی و انتشار آن ممنوع شد. فرماندهان و مدیران وفرمانداران از فارسی زبانان بودند حتی رده‌های پایین‌تر را از تهران می فرستادند و با مردم محلی چنان رفتار می کردند که گویی سرزمین اشغال شده ای را اداره می‌کنند. تبعیض فراگیری علیه همه استانها به سود تهران و علیه کلیه استانهای غیر فارسی زبان به نفع فارسی زبانها وجود داشت»(کاتوزیان، ۱۳۷۹: ۴۳۶).نازیسم و آلمان نازی الگوی ملت‌گرایی رسمی حکومت رضاشاه شد(کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۲۳۶).

حامیان و تئوریسنهای دولت‌مدرن رضاشاه پارس‌گرایان با ایدئولوژی باستان‌گرایی بودند و جز با سرکوب قدرت نظامی و تسخیر سرزمینهای سایر اقوام تکوین نیافت که بلافاصله بعد از از دست رفتن قدرت نظامی رضاشاه، سایر اقوام دوباره دست به شورش بر علیه سلطه پارسها زدند. بنابراین، دولت/امپراتوری ایرانی از بدو تکوین خویش تا دولت‌مدرن دولتی تک قومیتی بر اساس تاراج و تسخیر سایر اقوام بوده‌است و دولت‌ایرانی همیشه حافظ منافع قوم/طبقهٔ برتر پارسی بوده‌است. دولت‌مدرن هم در این زمینه جز ظاهر فریبنده ایدئولوگ آن همان ساختار دولت تک‌-قومیتی پارسی را دارد. این از حمایت روشنفکران و مرکزنشینان از دولت مطلقه رضاشاه و سرکوب جنبشهای قومی، توسط رضاشاه به خوبی مشهود است. خیلی قبل از به قدرت رسیدن رضاشاه مجله «کاوه» در آلمان و بعدا «ایرانشهر» و «فرنگستان» از استبدادمنور و مردقوی برای حفظ وحدت‌ملی و تحمیل زبان پارسی و سرکوب جنبشهای قومی سخن می‌راندند. «هدف مجلات ایرانشهر و فرنگستان حمایت از سردار سپه و سیاستهای او بود»(آصف، ۱۳۸۴: ۱۵۰). تقی‌زاده در مجله کاوه از تمرکز قدرت و استبداد منور دفاع کرده بود(کاوه، ش۶، س۱ :۷). مجلهٔ ایرانشهر می نویسد: انقلاب از بالا توسط رهبری یک فرد مقتدر و روشن فکر بهتر است وجود یک پطر کبیر بهتر از مجالس معنوی و کمیته و..است»(در آصف، همان:۱۹۰). پارسها به هر اسمی، استبداد منور یا دموکرات و چپ، یک هدف داشتند تشکیل دولت تک‌-قومیتی پارس و سلطه بر سایر قومیتها. «پس از انقلاب روسیه و شکست مشروطه....هجده تن از زعمای حزب دموکرات به پیشنهاد محمد تقی بهار تصمیم به ایجاد حزبی ملی گرفتند، تا بدنهٔ اصلی دولت فاضل قدرتمند را تشکیل دهند....(همان:۱۴۵). دولتی منظور بود نظیر دولتی که به دست اتاتورک‌ها و بعدها در آلمان به‌دست نازی‌ها به وجود امد(بهار، ۱۳۷۱: ۲۷). رهبری حزب کمونیست با ستایش از رضاشاه، هرگونه حرکت استقلال طلبانه را توطئه‌ی انگلیس ارزیابی میکرد. کودتای رضاخان (برانداختن قاجار) را چون "سقوط حکومت بورژوازی و چون مبداء جدیدی در تاریخ معاصر ایران" و سیاست رضاخان را یک سیاست ملی ارزیابی میکردند. روزنامه‌ی "نصیحت" رضاخان را در برگشت از کارزار خزعل با قصیده‌ی"من رضا و تو رضا و ملت ایران رضا" مورد استقبال قرار داد(http://www.iran-archive.com به نقل از امین آوه). بنابراین، زیرساخت همه این فریب‌کاریها، فارس‌محوری است. حال به اسم حزب دموکرات باشد یا ارادهٔ آهنین و یا حزب توده و چپ و یا مذهب و اسلام‌سیاسی یا ایران پلورال. «رضاشاه ناسیونالیستی فارس‌محور بود....رضاخان از ایدئولوزی آریایی و فارس‌محوری که در میان ایرانیان متجدد نفوذ پیدا کرده بود الهام می‌گرفت این ایدئولوزی را روشنفکران جوان به او اموختند... تجدد، تمرکز و سکولاریسم را نخبگان ناسیونالیست فارس‌محور پایه گذاشته‌بودند(کاتوزیان، ۱۳۹۲: ۲۲۲).

دال مرکزی گفتمان ناسیونالیسم مشروطه که دموکراسی و آزادی بود، به وحدت‌ملی در گفتمان ناسیونالیسم بعد از مشروطه مبدل شد. دلیل این‌که روشنفکران ایرانی/پارسی، از آزادی و مشروطه و پلورالیسم در مشروطه دفاع می‌کردند این بود که با خودآگاهی که قوم پارس یافته بود، حاکمیت قاجارهای ترکی را دیگر نمی‌توانستند بپذیرند(تضاد دولت و ملت) به همین‌دلیل با شعارهای ضد استبدادی و آزادی و مشروطه، حاکمیت ترکی قاجارها را برکنار و بر کرسی قدرت مجلس نشستند. اما با مجلس، توان حفظ سلطه بر سایر اقوام(وحدت‌ملی) را نداشتند، زمینه ظهور رضاخان و استبداد وی را فراهم کردند. در حالی پارسها که با شعار مبارزه با استبداد به جنگ قاجارهای ترک رفتند. مُشکل دیگر استبداد نبود، چون حاکمیت فارسی شده بود بلکه مُشکل در جامعه غیر فارسی بود. بنابراین، به جای مبارزه با قدرت دولتی غیر فارسی با تکیه بر مردم، به مبارزه با مردم غیر فارس با تکیه بر دولت پارس‌گرا پرداختند

و استبداد حاکمیت مستبدانهٔ پارسی رضاشاه، نه تنها امر مذمومی نیست بلکه مطلوب و برای سرکوب دیگر اقوام لازم بود. در این گفتمان مُشکل اصلی جامعه ایران را پراکندگی قومی، زبانی و فرهنگی می دانستند که قبل از اقدامات رضاشاه از گسترش و تحمیل زبان و فرهنگ پارسی در میان سایر اقوام تحت عنوان شعار وحدت‌ملی حمایت می‌کردند. رضاشاه و حامیان قومی وی تنها چیزی که از مدرنیته دریافت کردند دولت مطلقه و متمرکز بود. دولت مطلقه پارسی نماد مدرنیته و پیشرفت تاریخ و تمدن شد و اقوام بی دولت مانند کُردها نماد سنت و خرافات و عقب‌ماندگی که همانند بومیان سرخ‌پوست امریکای شمالی یا استرالیایی با حالت تحقیر بومیان اصیل خطاب می شدند یعنی هنوز وارد قافله تمدن که پارسها آن را با دولت قیاس می‌گرفتند نشده‌اند. بنابراین، در این گفتمان، مفهوم »بوم اصیل» خطاب به کُردها، تفاوتی با «ترک‌کوهی» از طرف اتاتورک ندارد. بنابراین، دولت‌مدرن در ایران نیز دولت/استبدادی تک قومیتی برای حفظ منافع پارسی و زبان و فرهنگ آن در مقابل سرکوب جنبشهای قومی‌تشکیل شد. هویت ملی و ناسیونالیسم ایرانی هدفش دادان پایه ایدوئولوژیک به دولت بود(آشوری، ۱۷۱).

با تشکیل دولت‌مدرن پارسی رضاشاه، با گسترش و آموزش اجباری زبان پارسی، زبانهای سایر اقوام در معرض نابودی قرار گرفت. تعداد فارسی زبانان بر غیر فارسی زبانان ازدیاد یافت. (ابرهامیان، ۱۳۸۳: ۱۷۷) مراکز مهم تجاری سایر اقوام مانند تبریز و کرمانشاه و...از رونق افتاده و تهران مرکز عمده تجاری و اقتصادی شد. اقوام از نیروی نظامی محروم و دولت پارس‌گرای مرکز انحصار خشونت و نیروی نظامی را در اختیار خویش گرفت یعنی همان ساختار سنتی تداوم یافت و دولت تک قومیتی پارس نه تنها به تثبیت و گسترش اجباری فرهنگ و زبان خویش پرداخت بلکه به تاراج انباشت سرمایه سایر اقوام پرداخت و مراکز فارس نشین را به مراکز عمده تجاری و اقتصادی مبدل کرد. غلات کُردستان و اذربایجان، منابع زیرزمینی مثل نفت و گاز عربستان(خوزستان) و. ...را غارت و روانه مراکز پارس نشین می‌کرد.همان غارت و تاراج اموال و سرمایه سایر اقوام به شکل مدرن‌تر در قالب قانون و بوروکراسی تداوم یافت. کل حقوق و قانون ایرانی نهادینه شدن غارت و خشونت پارس بر سایر اقوام است.

انقلاب اسلامی همانند انقلاب مشروطه تجلی ناسیونالیست ایرانی بود. در انقلاب مشروطه دو گروه مذهبی روحانیون و ملیون، یکی با شعار اسلام، دیگری با شعار دموکراسی بر علیه دسپوتیسم قاجار برخواستند. اما با از بین رفتن دشمن مشترک، سازش بین آن‌ها به دشمنی تبدیل شد. دورهٔ پهلویها دوارن حاکمیت ملی‌گرها و طرد مذهبی‌ها بود که در مقابل طرد در انقلاب اسلامی ۵۷ دست به شورش و عصیان بر ضد ملی‌گرایی پهلوی زدند. دلیل این انقلاب عارضه‌ای بود که در ساختار عقل‌سیاسی ایرانی روی داده بود. اساس عقل‌سیاسی ایران مبتنی بر اتحاد دین و دولت بود. زرتشت دین قومی و دولتی شاهنشاهی ایران باستان نه تنها مشروعیت بخش آن بود، بلکه محرک و زمینه‌ساز تشکیل امپراطوری هخامنشیان شد. اگر کوروش حاکمیت مادها را ساقط و داریوش عصیان دوباره مادها به رهبری گئوماته و فره‌ورتیش را با قدرت نظامی مغلوب کردند دین زرتشت به سرکوب و کشتار مادیها مشروعیت می‌بخشید و با نیک و حقیقت خواندن نظام هخامنشیان، مادها را نماد اژی‌دهاک، اهریمن، دیو و دروغ می‌دانست. اتحاد دین و قدرت در دورهٔ میانه با نظامهای عباسیان و طاهریان و....در قالب اسلام بازتولید شد. طوری که پطروشفسکی نظام عباسیان را ناشی از اتحاد الهیات اهل‌سنت و فئودالیسم ایرانی می‌داند. ساختار سیاسی ساسانیان در قالب عباسیان، مالیات گیری ایران باستان در قالب خراج و جزیه بازتولید، و روحانیون جای مغان را در مشروعیت بخشی به قدرت پُر کردند. فره ایزدی شاهان به ظل السلطان تبدیل شد.

در دورهٔ صفویان دوباره اتحاد دین و دولت‌ایرانی این‌بار نه با اسلام سنی بلکه با اسلام شیعی و عرفان ایرانی احیا شد. ادعا می‌کنند که صفویان با شمشیر دین اهل سنت مردم ایران را به شیعه تغییر دادند این ادعا درست است و نمی‌توان منکر خشونتهای صفویان در تغییر مذهب ایرانیان شد اما چرا بعد از صفویان هیچ گرایشی به اهل‌سنت در میان ایرانیان شیعه شده یافت نشد. اگر صرفاً با اجبار بود می‌بایست بعد از رفع اجبار(نابودی صفویان)دوباره مردم به دین پیشین خود که در مخیلهٔ آنان بود، باز می‌گشتند، اما این‌کار را نکردند، چرا؟ جدا از گسترش عرفان و تصوف که پیوندی نزدیکی با شیعه در تداوم فیض نبوت در قالب ولایت و قطب و امام دارد و اکثر عرفای بزرگ اسلامی ایرانی

بودند، دلیل دیگر آن سیاسی و هویتی بود. پیوند ایرانیان با اسلام سنی، همچنان آنان را در خطر سلطه و هژمونی فرهنگی اسلام عربی و اسلام سنی عثمانی قرار می‌داد. برای ایرانیان عصبیت قومی از همه چیز مهمتر است و دین همیشه ابزاری برای حفظ عصبیت قومی و سلطه قومی بر دیگران یا رهایی قومی از سلطهٔ دیگران بود. اگر دین زرتشت هم محرک و هم ابزار سلطه قومی بر اقوامی چون مادها بود، مذهب شیعه صفویان ابزاری برای رهایی از سلطهٔ اقوامی چون ترک و عرب بود. به همین‌دلیل با جان و دل تغییر مذهب از سنی به شیعه را به دلایل سیاسی و احیا امپراطوری ایرانی پذیرفتند و روحانیون شیعه مشروعیت بخش قدرت نظامی صفویان شدند. ملی‌گرایی پهلوی با سیاستهای ضد دینی، گسستی در عقل ایرانی ایجاد کرد. این گسست به گسست و شکاف میان بخشهای مختلف جامعه و دولت منجر شد که انقلاب اسلامی پاسخی به آن بود. چون قومیت ایرانی/پارسی همیشه با مذهب عجین بوده‌است .

ملی‌گرای مدرن ایرانی اولین‌بار با جنبش تنباکو به رهبری علمایی چون حسن شیرازی به ظهور رسید. قوم‌گرایی پارسها هم در دوران باستان با رهبری دینی مزدیسنا و مبارزه با دیو اهریمن توسط زرتشیت آغاز گشت. همان‌طور که گفتیم ایران‌زمین مفهومی مذهبی در دین مزدیسنا بود که پارسها حاملان آن مفهوم به دنبال بهشت گمشدهٔ خویش و تاراج سرمایه و سرزمین دیگران به سرزمین مادها، که بعداً ایران نامیده شد، یورش آوردند بعد با عصبیت قبیله‌ای/قومی به قدرت سیاسی دست یافتند. یعنی دین زرتشت محرک و مقدمهٔ قدرت سیاسی ایرانیان، و بعد از تصرف قدرت به توجیه و مشروعیت بخش آن تبدیل شد. ملی‌گرای مدرن ایرانیان نیز با مذهب و رهبری روحانیون(شیرازی، طباطبایی و بهبانی و..) آغاز شد. بعد از گسست و عارضه‌ای که با نظام پهلوی، به دلیل تقلید از غرب و اتاتورک و بی توجه به سنت ایرانی، ر پیش آمد، مذهب شیعه که جایگزین زرتشت –اساساًهرمس‌گرایی زرتشتی/ایرانی در قالب بخشیدن شیعه نقش مهمی داشت- یا بازتولید همان آیین زرتشت بود، محرک و انگیزش دست یافتن به قدرت سیاسی را ایجاد کرد و بعد از تسخیر قدرت خود به ابزار و مشروعیت بخش آن تبدیل شد.

بنابراین دولتهای مستبد ایرانی نه نتیجه دیکتاتوری و روانشناسی یک شخص یا دلیل طبیعی(تئوری کم آبی و...) داشته باشد بلکه خواست سیاسی قوم پارس و اصحاب دانش آنان(مغ، روحانی یا روشنفکر) عامل اصلی شکل گیری و تداوم سیستم استبدادی دولت تک-قومیتی ایرانی بوده‌است. «بنیانگذارن دولت پهلوی تنها رضاخان و مشتی افسر ارتش یا دولت انگلیس نبودند..احساسات ملی و تجدد طلبی...در میان روشنفکران، نوگریان و....به سرعت گسترش یافته بود(کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۳۳۵). چون جز با قدرت و نیروی نظامی قادر به حفظ سلطه قومی خود بر سایر اقوام نیستند. بنابراین، آنچه تحت عنوان فرهنگ و هویت ایرانی از آن نام می برند چیزی جز ابزار هژمونیک سلطه قومی و استبداد نظامی آن نیست. فرهنگ‌ایرانی همان سیاست سلطه ایرانی است. قدرت پارسها صرفاً در خشونت نیروی نظامی و ارتش نیست بلکه بخش اصلی آن در فرهنگ و دانش تولید شدهٔ روشنفکران ارگانیک است که با مفاهیمی چون وحدت در کثرت، کنفدراسیون قبایل، ناسیونالیسم مدنی و دولت ملی فراقومی، وحدت ملی و.. سلطهٔ قومی و دولت تک-قومیتی پارس را توجیه و مشروعیت می بخشند. متاسفانه مفاهیم و ابزارهای ایدئولوژیک کُردها - مانند فئودالیسم، خودمختاری برای کردستان و دموکراسی برای ایران و.... - نه تنها توان مقابله با سلطهٔ هژمونیک ایرانیها را ندارد بلکه در چهارچوب آن و بازتولید همان مفاهیم ایرانی است.

بنابراین، شکاف و تضاد اصلی جامعه ایرانی نه تضاد دولت با ملت، یا وحدت‌درکثرت، یا دولت با قبیله، یا تضاد طبقاتی، بلکه تضاد ما بین دولت-امپراتوری تک-قومیتی پارس بر سایر اقوام بی دولت است. اصل بر سلطه دولت تک-قومی پارس بر سایر اقوام از جمله کُردها است. برتری قومی‌که منجر به تاراج مازاد ثروتها و منابع سایر اقوام بی دولت از جمله کُردها، و انتقال آن به قوم برتر یعنی پارسها می‌گردد، باعث تبدیل برتری قومی پارس به برتری طبقاتی می‌گردد. تضاد قومی به تضاد طبقاتی مبدل می‌شود. برتری طبقاتی/افتصادی بسیاری از پارسها را از کار یدی فارغ گردانیده و به کار فکری و تولید فکر و دین ایدئولوژیک برای توجیه قدرت پارس روی آوردند. بنابراین برای توجیه غصب خویش به ایدئولوژی برای مشروع جلوه دادن آن نیاز داشتند. «توجیه مشروعیت هم برای داریوش هم برای کوروش ضرورت داشت زیرا که هر دوی آن‌ها غاصب بودند و از راه پیروزی نظامی‌به پادشاهی رسیده

بودند کوروش ارباب مادی خود را سرنگون ساخت وداریوش گئوماتا را»(گارثویت، همان:۱۲۲). چون با صرف خشونت و نیزه می‌توان قدرتی را سرنگون کرد اما نمی‌توان برای همیشه آن‌ها را به بردگی گرفت. امپراتوری تک-قومیتی پارسها هم برای حفظ قدرت خویش به ایدئولوژی و توجیه قدرت خویش نیاز داشتند لاجرم در قالب گفتمان زمانه هر بار به دانش و ایدئولوژی خاصی برای مشروعیت دادن به خود پناه برده‌اند. اصل توجیه قدرت است و ساختار عقل‌سیاسی ایرانی همیشه هدفش توجیه قدرت بوده‌است نه تولید دانش و معرفت. در دوره باستان با اسطوره‌های آریایی و تفسیر اسطوره‌ای از دین زرتشت به توجیه اقدامات و غصب خویش و نکوهش و طرد دیگری می‌پرداختند. تمامی قدرت طلبی و تاراج و غصب خویش را نماد نیکی و دستور اهورامزدا و رونق کشاورزی توجیه و عصیانها و اعتراضات سایر اقوام را نسبت به غصب و تاراج ثروتها و سرزمینهای خودی را نماد شر و اهریمن و اژدها و ضدیت با تمدن توصیف و در دالان تاریخ روانه آینده کردند. در دوره میانه اسلامی خود را نماد اسلام و خیر و ضل السلطان و معارضان را نماد شر و شیطان و قرمطی و کافر و.... در دوره معاصر با تشکیل دولت‌مدرن با ایدئولوژیهای ناسیونالیسم دولتی و اسلام‌سیاسی مخالفان امپراتوری و دولت تک قومیتی پارس را به نام تجزیه‌طلبی و خرافات قومی و عامل امپریالیسم و قبیله‌گرایی طرد و نفی می‌کنند.

تکوین زبان پارسی

آغاز زبان ایرانی به شکل مکتوبش کتیبه بیستون است(Kent,1953, 43). داریوش بعد از کشتن گئوماته مادی و شکست جنبشهای مردمی مادی در کتیبه بستون افتخارات جنگی خود را با زبان ایلامی و بابلی/اکدی ثبت کرد. بعد- به قول والتر هینتس- به فکر افتاد افتخارات پارسی چرا نباید به زبان پارسی باشد. داریوش بعد از نگارش کتیبه به دو زبان عیلامی و اکدی، «ننگین از اینکه چرا خود خطی ندارند...به منشیان ایلامی و آرامی خود فرمان داد تا خطی ایرانی اختراع کنند....منشیان از میان عناصر همه خطهای میخی، عمودی و افقی نشانه‌های برگرفتند و با خط الفبایی آرامی درهم آمیختند...یعنی زبان پارسی آمیخته‌ای از دو خط بود و یک شبه بوجود آمد بدون اینکه تکامل طبیعی داشته باشد...»(هینتس، ۱۳۸۶: ۴۰-۴۱). نوشته های سه متن در جزییات فرق دارد....مثلا عدم حمایت از داریوش به جز گارد پارسی، که در دو متن ایلام و اکد امده در متن پارسی حذف می‌شود(همان: ۴۲). خط فارسی باستان فقط در سینه صخره ها و ستون کاخها دوام اورد حتی به ندرت بر روی لوح گلی و مهرهای سنگی نوشته می شد(همان: ۴۵-۴۴). دو لوح گلی ایلامی در تخت جمشید نشان می‌دهد که ۱۶ نفر از کودکان نجبا چگونه با زور با هزینه و پاداش زیاد به یادگیری پارسی باستان مجبور شده‌اند تا این خط فراموش نشود(همان: ۴۵-۴۷). با همین هزینه‌های و قدرت نظامی و اداری زبان فارسی به سایر قومیتها تحمیل شد. زبان فارسی باستان – به قول پطروشفسکی- از زبان آرامی-عیلامی و زبان فارسی میانه از زبان عربی برساخته شد. آنطور که هینتس می‌گوید این زبان پارسی یک شبه بوجود آمد که حافظ و حامل خاطره شکست مادها و پیروزی پارس بر ماد شود. این زبان فرایند طبیعی و تکامل طبیعی نداشته است یک شبه به دستور قدرت و صرفا برای حفظ خاطره شکست مادها بوجود امد. داریوش قبلاً با خشونت تمام قیامهای مادها از جمله فره ورتیش و چیثرتخمه و گئوماته را نابود کرده بود و فلسفه نگاشتن کتیبه بیستون هم حفظ خاطره پارس بر ماد بود اکنون سعی داشت این پیروزی بر مادها/کردها را در حاکمیت حقیقت ماندگار و به خورد تاریخ بدهد. زبانی که کلاً سیصد تا چهارصد کلمه بیشتر نبود و محدود به مدح شاهان و توصیف پیروزیهای شاهان پارسی بر مردم ماد/کرد بود. بنابراین، در ذات و ماهیت این زبان، خاطره سلطه و برتری پارس بر کرد/ماد نهفته است. فلسفه وجودی زبان پارسی، حفظ خاطره شکست کردها/مادها بود. آیا انطور که روشنفکران ایرانی می گویند زبان فارسی می‌تواند زبان همه اقوام به اصطلاح ایرانی باشد. زبان فارسی هم، یک شبه به دستور داریوش، همانند دولت/امپراتوری و مفهوم ایران، برای حفظ خاطره پیروزی پارس بر ماد برساخته شد. زبان پارسی

صـرفا در کتیبه ها وجود داشـت زبان اداری ارامی یا عیلامی بود. بنابراین برخلاف دیدگاه روشـنفکران ایرانی، در چهارچوب زبـان فـارسـی نمی‌توان بـه توافق قومی دسـت یـافـت. بنـابراین، سـرزمین و دولـت و زبـان و فرهنگ(زرتشت)ایرانی در اصـل و اسـاس در تقابل با هویت مادی/کردی تکوین یافته‌است. فرهنگ و زبان ایرانی همان سیاست و سلطه ایرانی است.سرزمین ما را تسخیر و اسمش را ایران گذاشتند. دین ما میترا را نابود و دین خود، زرتشت را تحمیل کردند. زبان ما را نابود و زبان پارسی را به افتخار پیروزی بر ما برساختند. دولت مادی را نابود، امپراطوری هخامنشی/پارسی را برای حفظ سلطه خویش ایجاد کردند.

نتیجه گیری:

آنچه در این مقاله بیان شد این است که ناسیونالیسم دولتی امروزی و امپراتوری دینی گذشتۀ ایرانی چه در قالب مفهوم ایران‌زمین و چه در قالب دولت/امپراتوری، نه نظمی چند قومیتی، بلکه دولت/امپراطوری تک قومیتی و نظام سیاسی ایرانی از بدو تکوین خویش تا دولت مدرن، ابزار سلطۀ قومی پارس بر سایر اقوام بوده‌است. فرهنگ و دانش و دین ایرانی(فره ایزدی، مرشـد کامل، شـاهنشـاهی، چپ، اسـلام سـیاسـی، مدرنتیه و..) و اصـحاب دانش(مغان، ففقیهان/روحانیون، روشـنفکران و...) ایرانی نیز ریشـه در سـاختار قدرت و منافع قومی پارسـها داشـته اسـت.زبان فارسـی هم زبان قوم پارس و حامل خاطره شـکسـت مادها/کُردها اسـت که با قدرت نظامی/اداری تحمیل شـده‌اسـت. بنابراین، فرهنگ‌ایرانی همان سیاست سلطه قوم پارسی/ایرانی است. و سیستم ایرانی جز با قدرت و نیروی نظامی امکان تداوم ندارد. از زمان کمبوجیه تا مشـروطه و رضـاشـاه همینکه خلئی در قدرت مرکزی بوجود می‌آمد –مانند خروج کموجیه از ایران به مصر که باعث شورشهای گسترده اقوام بر ضد سلطه هخامنشیان گشت، تا مشروطه که همه اقوام دست به شـورش زدند، تا خلاء قدرت ناشـی از عزل رضـاشـاه – نظم ایران‌زمین در معرض فروپاشـی و ملتهای غیر فارس در پی رهایی و آزادی خویش از سـلطۀ دولت‌ایرانی/پارسـی بوده‌اند چیزی که نظم‌ایرانی به آن تجزیه‌طلبی می‌گوید. تقدیر ایران‌زمین و پارسها، سلطه بر سایر اقوام و حفظ این سلطه است از «نیزه‌های پارسی را تا دوردستها بردم.....»تا آزادی قدس. ..فقط ایدئولوژی و توجیه این سلطه تفاوت کرده‌است زمانی به اسم دین آسمانی و خیر زرتشـت، زمانی به اسـم ژاندارم منطقه و صـدور انقلاب و.... بنابراین، در چهارچوب نظم/دولت‌ایرانی، زبان فارسی که ابزار سلطه قومی پارس و فرهنگ‌ایرانی عین سیاست و سلطۀ آن است امکان احقاق حق کُردها و مصالحه و سازش با مفاهیمی چون فدرالیسم و...وجود ندارد. فرهنگ، حقوق، دین و بوروکراسی ایرانی، نهادینه شدن خشونت قوم‌حاکم است و سیاست ایرانی ادامۀ جنگ آنها. تقدیر ایران‌زمین یا سلطه است یا فروپاشی. سلطه‌ای که در دوسطح نظامی/اداری و فکری/هژمونیک جریان دارد. که فدرالیسم و خودمختاری و ملیتهای ایرانی و کنفدرالیسم دموکراتیک و ملیتهای ایرانی غیر فارس و دولت دموکراتیک همه ایرانیان و ما از همه ایرانیها ایرانی تریم و....نشـان از سـلطۀ فکری/هژمونیک عقل‌پارسی بر ما است. بحث من خوب و بد بودن فدرالیسم نیست بلکه این است که در چهارچوب عقل‌سیاسی ایرانی امکان تحقق فدرالیسم وجود ندارد.

در ایران همیشه سیاست بر تفکر و اندیشه مقدم و حاکم بوده‌است . اندیشه و شعارهای ایرانی در خدمت سیاست و ابزار هژمونیک آن است. مهم نیست ایرانیها چه شـعارهای زیبایی می‌دهند، مهم این اسـت بر اسـاس هسـتی سـیاسـی خود(که سـلطه بر سـایر اقوام اسـت) چه عملی می‌توانند انجام بدهند که همان حفظ سـلطه و سـرکوب قومیتها، به اسـم وحدت ایرانی/اسلامی، مبارزه با تجزیه طلبی، مدنیت، برادری و...است. نقد عقل‌سیاسی ایرانی، نقد استبداد و سلطه قومی اندیشـه‌ورزانه ایرانی اسـت باید با نقد عقل ایرانی، گل‌های خیالی پرچین سـلطه پارسـی را برداشـت تا پرچین پرخار سلطه ایرانی فاش و درد آن درک شود. مهم نیست ما هم چه شعاری بدهیم و چه بیندیشیم مهم هستی سیاسی ما، کُردها است هستی سیاسی ما بردگی و زیرسلطه بودن است. اما با مُسَکن برابری، وحدت، بومی اصیل و ایرانیان اصیل و فدرالیسم و...درد بردگی را درک نمی‌کنیم.

راه رهایی کُردها، که ایرانیها به آن تجزیه‌طلبی می‌گویند، اتحاد تئوری و عمل است. مُشکل کُردها خدمت و خیانت نیست، بلکه از خودبیگانگی فکری و جدایی تئوری و عمل است. کُردها تاریخ تراژدیک و مبارزات عملی بسیاری داشته‌اند اما متاسفانه در تئوری جز در حد کمدیک مطرح نشده‌اند.راز این همه شورش پیاپی و شکست پیاپی نیز در عدم اتحاد تئوری و عمل است، نه خدمت و خیانت افراد. اگر منطق عمل کرد، مفاهیم و فرهنگ متناسب با خود را نیابد، منطق عمل، ناگزیر در فرهنگ دیگری حاکم، غرق و لاجرم دچار انحطاط می‌گردد. مفاهیم و مقولات مناسب با منطق عمل کرد را نیز، نه می‌توان از مفاهیم انتزاعی ناسیونالیسم غربی و یا مفاهیم کلی اخلاقی استنباط کرد، و نه به مسائل فرعی اقتصادی و قبیله‌ای تقلیل داد. منطق عمل شورشیان کُرد بر مبنای منطق فکری عقل ایرانی/عربی عمل کرده در عین حال تفاوت بنیادی با آن دارد. در قیامهای کردی، عمل از دیدگاه نظر بر مبنای عقل ایران/عرب قرار داشته است و نه در عمل. زیرا ظابطه منطق کرد، اندیشه متافیزیکی ایران/عرب نبود و در فقدان اندیشه‌ای متناسب با الزامات کنش کرد، لاجرم. منطق عمل خود را تحمیل می‌کرد. به همین‌دلیل منطق عمل نفی و فعلیت کرد همچنان بدون توجه به اسلوب اندیشه متناسب با منطق عمل خود، پایدار بوده‌است و اگر از اسلوبهای اندیشه عقل ایران/عرب استفاده کرده‌است باز در جهت نفی و تضاد بوده‌است چرا که قادر به خلق تفکر متناسب با عمل خود نبوده‌است . اگر چه کرد قادر به تدوین عقل و مفاهیمی متناسب با منطق عمل خود نبوده‌است اما منطق عمل خود را بدون پشتوانه فکری تحمیل کرده‌است وامتناع تدوین مفهوم را نباید به معنای عدم مضمون آن فهمید. اما امروزه چون ذهنیت ما اسیر عقل‌سیاسی ایرانی است و ما از زاویهٔ و عینک ایرانی به تاریخ خود می‌نگریم، لاجرم منطق عمل کُردی در چاه ویل اندیشهٔ ایرانی هبوط و ما دچار انحطاط شده‌ایم. لازمهٔ رهایی از انحطاط تدوین مفاهیم و تئوری متناسب با منطق عمل مبارزات کردهاست که این کار جز با نقد دیسکورس‌های حاکم عقل ایرانی/عربی و...مقدور نمی‌باشد.

فصل سوم

پیوند اسلام و عصبیت/ناسیونالیسم‌عربی

عربیت/اسلام: از قریش/صحابه تا بعث/داعش:

چکیده:

اســلام دینی جهانی و محمد فرســتادهٔ الهی اسـت. اما این دین‌جهانی و پیامبر روحانی، برای تحقق وعده‌های‌الهی، بر روی زمین آمده‌بود. ناگزیر پای در زمین عرب/قریش داشـت. ظهور اسـلام/پیامبر، در ارتباط با قبیلهٔ قریش، و تبدیل دعوتِ اســـلامی به دولت قریشـــی، تقدیر اســـلام را در پیوند با عربیســـم رقم زد، نتیجهٔ امروزی این تقدیر، زایش اسلام‌گرایی افراطی داعش، از دل ناسیونالیسم عربی حزب بعث است. عصبیت/ناسیونالیسم عربی، از قبیلهٔ قریش، تا حزب بعث، از بدو تولد، تا داعش امروزی، زیربنای اسـلام، و اسـلام، هم انگیزش، و هم اسـتراتژی برتری و ابزار هژمونیک، آن است. دیالکتیک عقل اقتصادی/زیستی قریش/عرب و وحی مقدس الهی، در عقل‌سیاسی خلافت مقدس، تبلور، و نهادینه شـد. خلافت/دولت اسـلامی، مشـروعیتی الهی و برگرفته از متن قرآن که، وظیفهٔ دفاع از شـریعت و گسترش دین اسلام، برای هدایت جهانیان به سعادت را داشت اما زیربنا و نیروی محرک گسترش خلافت/اسلام، عقل اقتصـادی/غریزی قبایل عرب و عصـبیت قریش بود که در پرتو وحی الهی و رهبری حضـرت محمد(ص)، به تدوین عقل‌سـیاسـی اسـلام انجامید. عقل اقتصـادی/غریزی قبایل عرب شـامل: شـجاعت/جنگاوری، غارت/تجاوز، انرژی‌جنسـی/زن، و عصـبیت قریش، سـروری و اشـرافیت بود. پیامبر با مفاهیم قرآنی غنیمت/زکات، جهاد، جزیه، کنیز/چندهمسـری، عرف قبایل عرب را امضـای اسـلامی کرد و اشـرافیت دینی صـحابه را به جای اشـرافیت خونی قریش، و متن مقدس/الهی قرآن را جایگزین شعر جاهلیت و امت واحد اسلامی را بر پراکندگی قبایل قالب کرد. پیامبر با حلال اعلام کردن خون دشـمنان خدا(قاتلو...) و اموال (غنیمت) و سـلطهٔ اسـلام بر کفر(جاهدو...اطیعو...)، عقل اقتصادی/غریزی و عصبیت قریشی را استخدام و در تعامل با وحی قرآنی، عقل‌سیاسی اسلام را تدوین کرد. زیربنا و نیروی تولید عقل‌سـیاسـی اسـلام، غنیمت/زکات اسـت که با فتح سـرزمین کفار به دسـت می‌آید. قرآن/اسـلام و خلافت/دولت، به ترتیب، دو بازوی هژمونیک/عقلی و نظامی اداری آن هستند.

مقدمه:

پیامبر اسلام از روزهای آغازین بعثت، رسالت خویش را دست‌یافتن به گنجهای قیصر وکسری می‌دانست. قیصر و کسری در دستان دو امپراتوری قدرتمند آن‌روز، یعنی روم وایران بود. لازمهٔ دست‌یافتن به گنجها، شکست و نابودی دو امپراتور قدرتمند بود. برای شکست دو امپراتوری قدرتمند، نیاز به امپراتوری قدرتمندتری بود، که شبه‌جزیره، مکان ظهور پیامبر، فاقد آن بود. تشکیل امپراتوری قدرتمند نیز به یک ایدئولوژی/دینِ فراگیر و مقدس نیاز دارد. بنابراین، تمامی سعی پیامبر، تبدیل پراکندگی قبایل عرب به امت/امپراتوری و هدایت جنگاوری قبایل به بیرون بود. با توجه به پرستیژ و رهبری معنوی/مالی قریش بر شبه‌جزیره، ابتدا باید قریش را با خود همراهی می‌کرد. برای اینکار ابتدا کل خدایان قریش/عرب را در خدای واحد الله، هضم و منحل کرد. اما روشن بود که عصبیت قریش نه با خدایان، بلکه با تجارت و سروری تعریف شده بود و خدایان/بتها، فقط ابزار تجارت و مرکزی سیاسی بودند. پیامبر، ناگزیر از منطق خود قبیله یعنی، غارت/ غنیمت، جنگ/جهاد و...بر علیه خود قریش/عرب استفاده نمود. از یک طرف با متن آسمانی قرآن، سعی در پیوند قبایل در نظم واحد امت اسلامی داشت، از طرف دیگر، با نیروی نظامی، سعی در شکست قبایل عرب و ضربه زدن به منافع آن‌ها، همزمان وعدهٔ سروری دادن به قریش، غنیمت به قبایل، در امت جدید، بود. بنابراین، پیمان نانوشته‌ای بین وحی پیامبر، هژمونی قریش و منطق قبیله برقرار شد؛ پذیرش دین اسلام و پیامبری محمد(ص) از سوی قبایل عرب/قریش، دادن امتیاز و استخدام عقل اقتصادی/غریزی قبایل عرب و حفظ سروری قریش در تمدن جدید اسلامی، مفاد آن پیمان بود. قبایل عربی با عصبیت و نیروی خویش، دین اسلام را گسترش، دین اسلام هم در قبال گسترش خود، مال و ناموس و زمین سرزمینهایی مفتوحه را در قالب غنیمت/کنیز، در اختیار قبایل، (زمین بهشت و حوری را هم در اختیار شهداء) و سروری قریش بر عرب را نه تنها حفظ، بلکه سرور کل امپراتوری/خلافت جهانی کند. عقل‌سیاسی اسلام، با انگیزش غنیمت/فتح(قبایل)، بازوی نظامی دولت/خلافت(قریش) و مشروعیت دین(پیامبر)، تدوین شد. زیربنای آن از عقل اقتصادی/غریزی قبایل عرب، سروری آن از عصبیت قریش و قانون آن وحی پیامبر. بنابراین، اصل بر امری سیاسی عرب/دیگری بود که در قالب نزاع اخلاقی/دینی تبلور یافت.

زیربنا و نیروی تولید خلافت عربی/اسلامی، از قریش تا داعش، زکات، جزیه، خراج و غنیمت/تاراج، برمبنای الگوی فتح/جهاد، از کاخهای قیصر و کسری تا شنگال و کوبانی است. خلافت‌اسلامی، بازتولیدکننده یا ابزارِ نظامی/اداری آن، اسلام هم، نیروی ایدئولوژیک و مشروعیت بخش آن است. از بنی‌نضیر/رده، تا شنگال/کوبانی، منطق مخالفان این خلافت مقدس، که در پی فتح/غارت است، یا تسلیمِ دعوت، به شرط پرداخت جزیه/خراج و زکات است، یا طرد و جهاد، در قالب تسلیم غنیمت/کنیز. که نهایتِ پذیرش دعوت نیز، شکل تلطیف شدهٔ همان، ردّه/شنگال، یعنی فتح و غارت است. یعنی در هردو صورت، فتح/غلبهٔ عرب/اسلام، و غارت/برده شدن کفار/عجم، پابرجا است. قوم عرب، در نتیجهٔ فتح و غنیمتِ سرمایه‌ی دیگر اقوام غیرعرب، طبقهٔ برتر، و اقوام مغلوب، طبقهٔ تحتانی می‌شوند. دولت/خلافت و اسلام/دین هم، دوبازوی اجرایی و تئوریکِ در خدمت آن قرار می‌گیرند. بدنهٔ اسلام متشکل از: غنیمت/منافع(شکم)و غریزه/کنیز(زیرشکم)، دولت/خلافت هم، بازو، و اسلام مغز/عقل آن. مغزی که گردوغبار ناشی از کارکرد غرایز است. مغز، شعار رحمت و شفاعت، بدنه قانون ظلم و شقاوت. مغز پیام دوستی، بازو شمشیر تهدید. مغز در پی دعوت به بهشت آسمانی، بدنه در پی تحقق بهشت زمینی.مغز ندای تحقیر دنیا، بدنه بدنه در عطش دنیا.مغز دعوت به زاهدی، بدنه زاهدی دنیایی.ما(غیرعرب)به دنبال بهشت آسمانی، اعراب در پی بهشت کردن زمین. اسلام دین جامعی است هم حاوی پیامهای اخلاقی و روحانی اخرت و هم حاوی طرح سیاسی؛ما به دریافت کننده اخلاق و روحانیت آن، اعراب مجری طرح سیاسی آن. ما مست وحی آسمانی، اعراب، هوشیار پای کوب زمین، که گردوغبار معنویت پایکوبی آن‌ها مانع از دیدن جنگ زمینی آن‌ها شد.محمد فرستاده الهی برای قریش؛ مامجذوب الهیات پیامبر قریشی آن‌ها مطیع سیاستمدار الهی.ما عاشق ندای روحانی، اعراب درگیر غریزه زمینی.ما محو نغمه قرانی. قران نغمه محو کردن ما. ما عاشق ندای روحانی، اعراب درگیر غریزه زمینی.ما راهی کعبه آمال اعراب

درگیر بیت المال. تکالیف مقدس ما، تقدیس تکالیف اعراب. اخرت میوه مزرعه دنیای ما، مزرعه دنیا میوه اخرت اعراب. ما عاشق ملکه اسلام، ملکه ابزار شهوت پادشاه عرب.

دعوت محمد، دعوتی معنوی به سعادت اخروی یا استراتژی سیاسی برای سلطه دنیوی؟

برخلاف نظر محققان، شـــرایط، حکومت را بر دین اســـلام تحمیل نکرد، بلکه دعوتِ پیامبراســـلام، از آغاز، جنبه سیاسی و حامل پروژه سیاسی روشنی، یعنی پایان دادن به دو دولت ایران و روم و دستیابی به گنجهای این دو دولت بود.«مورخان از شـــخصـــی به نام عفیف‌کندی یاد می‌کنند که گفت: فردی تاجر بودم در ایام حج به مکه امدم به پیش عباس عموی پیامبر رفتم. در حالی‌که نزد وی بودم، مردی بیرون آمد به سوی کعبه نماز گزارد، انگاه زنی بیرون‌آمد و با او نماز گزارد و آن‌گاه نوجوانی با آنان نماز گزارد. به او گفتم : ای عباس این دین چیست؟ گفت این برادرزاده‌ام، محمد بن عبدالله است، که ادعا می‌کند، خداوند وی را فرستاده است و گنجهای کسری و قیصر بر وی گشوده خواهند شد».(طبری، ج۳، ۱۳۸۹: ۴۷-۴۸. ابن اثیر ، ج۲، ۱۳۷۰: ۸۷۲. جابری، ۱۳۸۷: ۸۷) همچنین، پیامبر به رهبران قریش، که برای شـــکایت از وی نزد ابوطالب رفته بودند گفت «یک عبارت به من بگویید(لااله الا الله) تا با آن، پادشاهی عرب بدست گیرید و عجم سر در برابر شما خم کنند»(ابن اثیر، همان، ۸۸۲. طبری، همان: ۵۴). مفسران درتفســـیر آیه ۲۶ عمران می‌گویند: که پیامبر وقتی مکه را فتح کرد، امت خود را به پادشـــاهی ایران و روم وعده داد(الزمخشری، ۴۲۱، به نقل از جابری ۸۷-۸۹). به خوبی روشن است که هدف پیامبر از طرح‌ریزی دین اسلام، دست‌یابی به گنجهای قیصر و کسری، و اتحاد قبایل پراکندهٔ عرب، برای تشکیل امپراتوری بود. در این گفتار، توافق نانوشتهٔ اشراف قریش با اسلام پیامبر مشهود است. پذیرش دین اسلام توسط قریش و وعدهٔ پادشاهی توسط پیامبر. در واقع هدف از طرح‌ریزی اسلام و تشکیل خلافت/امپراتوری، تاراج ثروتهای اقوام غیرعرب، به اسم زکات، جزیه و غنیمت بود. پیامبر، خود موجبات تمایز رسالت خویش از پیامبران قبلی را پنج چیز می‌داند: دوتای آن مربوط به حلال بودن غنایم و تسخیر زمین است(زیعور در فیرحی، ۱۳۷۸: ۱۴۳). روایات بسیار دیگری هست که این مقال اجاز تفصیل آن را نمی دهد، کاملاً برمی‌آید، که دعوتِ حضرت‌محمد(ص)، از همان روزهای‌نخست، پروژهٔ سیاسی، یعنی سلطه بر گنجهای کسری و قیصر و سلطه قریش بر اعراب، و عرب بر غیرعرب بوده‌است.

لازمهٔ دســـت‌یافتن به گنجهای قیصـــر/کســـری، شـــکســـت دو امپراتوری عظیم ایران/روم و لازمهٔ شـــکســـت دو امپراتوری، اتحاد قبایل عرب در یک امت/امپراتوری متحد، و لازمهٔ اتحاد امپراتوری، دین/ایدئولوژی مقدس و استخدام منطق قبیله در امت جدید بود. قبایل‌عربی، پراکنده و خدایان متکثری داشتند. پیامبراسلام(ص) برای از بین بردن اختلافات قبایل و اتحاد آن‌ها در زیر چتر یک قدرت برتر، ابتدا خدایان آن‌ها را در خدای بزرگی به اســم «الله» هضـــم وتحلیل برد و زمینه تئوریک حاکمیت واحد و ســـلطه واحد بر کثرت را فراهم آورد. بعد از پی‌ریزی تئوریک اتحاد، با توجه به مخالفت قریشیان مکه با ایشان ، برای تشکیل دولت/حکومت واحد، اقداماتی بر منطق قبیله/قریش با پوشش اسلام، برای جذب آن‌ها، انجام داد. که به نتیجه هم رسید چون اشـراف‌قریش و قبایل‌عربی، به دلیل هژمونی سیاسی اسلام، که زمینهٔ سروری و مرکزیت عربستان و قریش/ مکه را فراهم آورده بود، ایمان آوردند. همچنان‌که مخالفتهای قبلی اشراف‌قریش با پیامبراسلام، نه به خاطر تعصب دین، بلکه به خاطر مزایای اقتصادی بت های کعبه بود.(جابری، ۱۳۸۴، ۱۵۹). حمله به بت‌ها به معنی حمله به عایدات ناشـــی از حج/زیارت بت‌ها، کار و کســـب بازرگانی عربی ناشی از آن به شمار می‌رفت(همان: ۱۶۰).

اشـراف‌قریش بعد از مقاومت اولیه، در نتیجهٔ تن‌دادن پیامبر به منطق آنان، دریافتند که اسلام، نه تنها ضـرری برای مزایای تجاری آن‌ها ندارد بلکه بت جدید کعبه/حج، امکان سرازیر شدن بیشتر زائرین را نسبت به بتهای قبیله‌ای فراهم می‌آورد، و تجارت رونق بیشتری می‌گیرد، و برای بازرگانان سود بیشتر، فراهم می‌آورد(Gibb,1962,5)، به همین دلیل، نه تنها دســـت از مخالفت کشـــیدند بلکه درخدمت به آن گوی ســـبقت را از هم ربودند. پیامبر، با تغییر قبله، از

بیت‌المقدس به سوی مکه، و امضای اسلامی عرف حج، پیغام خود را به آن‌ها، دال بر این‌که مکه و اشراف‌قریش همچنان اشرافیت و تجارت خویش را زیر لوای حج اسلامی حفظ خواهندکرد، رساند. «حج مسلمانان به معنای آن بود که عایدات قریش از حج و زیارت نه تنها ضرر و زیانی ندیده بلکه افزایش نیز پیدا خواهدکرد»(جابری، همان: ۱۸۷). بسیاری از اصول خداشناسانهٔ تعلمیات پیامبراسلام همراه با مسایل بازرگانی مطرح شده‌است واصطلاحات فنی قرآن مملو از مفاهیم تجاری است(grunbaum,33). اشراف‌قریش با انگیزهٔ سودگرایانه، غالباً دارای یک عقیده صوری نسبت به جنبش جدید بودند؛ ایمان آوردند. اسلام استقلال اقتصادی ایشان را منقطع نساخت(Gibb,1962,5). «اشراف‌قریشی مکه با حفظ وضعیت اجتماعی و پایگاه خود، وارد دولت اسلامی مدینه شدند»(جابری، همان: ۲۴۶).به همین‌دلیل برترام توماس به درستی اشاره می‌کند که :در واقع جامعهٔ صدر اسلام یک ابر قبیله بود(Thomas,1937, 125). اسلام هیئت تالیفی قبیله را استخدام و جذب نمود(فیرحی، ۱۳۷۸: ۱۳۵).

پیامبر خود، خوب دلیل اسلام آوردن مکیان را می‌دانست که در فتح مکه به تازه ایمان آورندگان(مولفه قلوبهم) که ایمان سستی داشتند، غنایم بیشتری تقسیم کرد(طبری، ۱۳۷۵: ۴۹). صد شتر به ابوسفیان، صدشتر به یزید و صد شتر به معاویه، پسران ابوسفیان داد(جابری:۱۹۳). بعد از تمامی این مزایا برای قریش، اشخاصی چون ابوسفیان، همچنان مخالف ورود به اسلام بودند. پیامبر از همان ابزارهای قبیله‌ای برای سازش با ابوسفیان استفاده کرد. کسانی را به حبشه فرستاد تا «ام‌حبیبه»، دختر ابوسفیان را که شوهرش در انجا مرده بود، برای او خواستگاری کنند، قران نیز این حادثه را تبریک می گوید(عسی الله ان یجعل بینکم و بین الذین عادیتم مده.....)، با ازدواج پیامبر با «ام‌حبیبه» شدت دشمنی ابوسفیان کاهش یافت. پیامبر بعد از شنیدن سازش ابوسفیان گفت: «پوزهٔ این گاو نر ، جز با این کار به زمین نمی رسید»(طبری، ۱۳۷۵: ۶۵). با فتح مکه نیز وعدهٔ امنیت خانه ابوسفیان و حفظ موقعیت وی را داد. ابوسفیان نیز بعد از فتح مکه و ایمان آوردنش به عباس عموی پیامبر به درستی گفت:«به خدا قسم **پادشاهی** برادرزاده‌ات بالا گرفته است»طبری روایتی از عباس عموی پیامبر نقل می‌کند که؛ «هرآنچه ابوسفیان، از پیامبر می‌خواست، پیامبر به او جواب مثبت می‌داد». بنابراین، اشرافیت قریش/عرب، موقعیت خود را قالب صحابه، اهل حل و عقد و...حفظ، و عرف و رسوم قریش: حج، غنیمت، کنیز جنگ و...در زیر پرچم اسلام، بازتولید شدند.

قبایل‌عربی، با چرخش پیامبر از شعارهای انسانی، به سوی شعارهای قاتلو فی سبیل الله و غنیمت/کنیز و. .. ، همگی برای تاراج انباشت سرمایه سایر اقوام، ایمان آوردند.« اسلام قبایل، همانند اسلام تمام اعراب، و اسلام آنان‌که منافقین خوانده می‌شدند و اسلام قریش و...همگی اسلام‌سیاسی بود، شبیه پیمانی که قبایل‌عربی در جاهلیت با رهبر قبیله پیروز در غزوات امضاء می‌کردند»(جابری، همان: ۲۰۶). می‌توان این گفتهٔ جابری را در مورد خود اسلام و سوژهٔ پیام‌آور آن نیز صادق دانست. جنگجویان عرب، نه به دلیل سرسپردگی خالص به کاریزمای پیامبر، بلکه با چشم انداز تصاحب زمین و قدرت تحریک، شده‌بوند(ترنر، همان: ۵۸). چون جنگ مذهبی در اسلام به کسب متصرفات وسیعی از املاک ارضی معطوف بود، زیرا که قبل از هر چیز متوجه علایق فئودالی در زمین بود(weber,1965, 87). قبایل‌عربی یا به دلیل وعدهٔ غنیمت جنگی یا تهدید نظامی ایمان آوردند(Gibb,ibid). ساخت قبیله نه تنها به حمایت از حضرت رسول(ص) پرداخت بلکه به موتور محرک دولت اسلامی بدل شد و گسترش اسلام در خارج از مرز مدینه نیز بر مدار قبیله بود(فیرحی، ۱۳۷۸: ۱۳۸-۱۳۹).

بنابراین، غنیمت یا ترس از دست دادن آن، سبب اصلی مقاومت قریش در برابر دعوت پیامبر بود(جابری، همان:۱۵۹) و دست‌یابی به غنیمت و قدرت هم، دلیل اصلی پذیرش اسلام، بعد از مقاومت اولیه اشراف و قبایل بود. طرفداران اولیهٔ اسلام کسانی بودند که صرفاً به امید کسب غنایم جنگی و فتح سرزمین‌ها تحریک شدند(وبر در ترنر، ۱۳۷۹: ۳۷). این فقط اشراف و قبایل قریش/عرب نبودند که با منطق غنیمت، به مخالفت و یا به موافقت اسلام روی‌آوردند. منطق غنیمت و قبیله، خود سهم مهمی در تکوین دولتِ دعوت پیامبر داشت.

بعد از هجرت پیامبر به مدینه برای ادامهٔ دعوت، سپاهیانی برای حمله به کاروانهای تجاری قریش، به منظور محاصرهٔ اقتصادی مکه، به هدف تسلیم سیاسی و ورود به اسلام، گسیل‌داشت. از آن‌جا که ضربه‌زدن به غنیمت،

دست‌یابی به آن و به کاربردن آن، برای آماده‌سازی و برای واردساختن ضربه‌های دیگر بود. بناچار غنیمت در مرحله نوین دعوت، به گونه‌ای خاص حضـــور داشـــت(جابری، همان: ۱۶۱). حملات پیامبر به کاروانها همگی به هدف دست‌اندازی به کاروانهای تجاری قریش بود(همان: ۱۷۵). تا زمانی که پیامبر در مکه و در ضعف نسبت به قریش بود، آیات قرآنی مکه(هفتاد آیه)، به صبر سفارش می‌کرد. اما هم‌زمان با هجرت به مدینه و قرارداد دفاع مشترک در مقابل قریش، آیات قتال(قاتلو فی سبیل‌الله) که به مسلمانان اجازهٔ ورود به جنگ با قریش را می‌داد، نازل شدند(همان: ۱۷۳). موقعیت پیامبر به عنوان یک پیامبر و رهبر کاریزمایی، فقط بواسطهٔ برتری نظامی و سیاسـی‌وی حاصـل شد(وبر در ترنر، ۱۳۷۹: ۵۷).

ماکس وبر، به درستی حاملان‌اجتماعی دین اسلام را جنگجویان قبایل عرب می‌دانست. آیهٔ ۱ و ۴۱ سورهٔ انفال صراحتاً اعلام می‌کند: آنچه از کفار به زور به غنیمت گرفته می‌شد، چهار پنجم آن نصیب جنگاوران می‌شد. جالب است سورهٔ انفال مستقیماً پس از غزوهٔ بدر نازل شد، که به تشریعِ چگونگی تقسیم غنایم جنگی بپردازد. چون مسلمانان در مورد غنایم بدر، به نزاع پرداختند(جابری، همان: ۱۷۹).

هنگام تصمیم ورود صلح‌آمیز پیامبر به مکه و قرارداد صلح حدیبیه، که غنیمتی در بر نداشت، بسیاری از اعراب، از همراهی پیامبر، طفره رفتند. اما بعد، که وعدهٔ غنیمت خیبر را به عنوان جایگزینی برای غنایم مکه داد، اعراب همگی، به طمع غنیمت، خواهان رفتن با او به سـوی خیبر شـدند. آیهٔ ۲ و ۱۵ و ۱۱ سـورهٔ فتح، بعد از بازگشـت بی‌غنیمت از صلح حدیبیه، به آنان وعدهٔ غنایم دیگری را می‌دهد. پیامبر هفت روز بعد از جنگ‌بدر، درپی «بنی‌سلیم» و «عطفان»، کلِ شتران آن‌ها را مصادره و به عنوان غنیمت، تسخیر کرد. پیامبر، سهم خود، خُمس، را گرفت و بقیه را در میان جنگاوران تقسیم کرد. سپس یهودیان «بنی‌قینقاع» را به شـام تبعید و چون فاقد زمین بودند، سـلاح‌های بسیار و ابزار ریخته‌گری‌شان را گرفت. سپس با محاصره و آتش‌زدن نخلستان‌ها و قطع کردن نخل‌های «بنی‌نضیر»، آن‌ها را وادار به تسلیم و تبعید کرد. اموال آن‌ها را تسخیر و در میان مهاجران اولیه(نه انصار)تقسیم کرد و کل سورهٔ «حشر» در مورد اموال «بنی‌نضیر» است که بدون جنگ تسخیر شده‌است (جابری، همان: ۱۸۳). پیامبر بعد از شکست بنی قریظه با شمشیر علی و زبیر، سر کل مردان آن‌ها را زده و در گودال انداخت و زنان و فرزندان وواموال آن‌ها را به غنیمت گرفت(ابن اثیر، همان، ۱۰۲۶)پیامبر کل زمینهای خیبر و اموال آن را مصـــادره، ســـپس نصـــف زمینهای فدک را به غنیمت گرفت و. ....بسـیاری دیگر از غزوه‌ها و غنایم‌ها، که مقدمهٔ اسـتجاب وعدهٔ پیامبر، برای کاخهای قیصر و کسری بود. همین غنیمتها بود که درتشویق دیگر قبایل و اعراب در اسلام آوردن نقش مهمی داشت. کثرت غنایم و ورود یک‌بارهٔ مردم به اسلام، هم‌زمان شد. در واقع با شکست اتحاد احزاب(قریش و غظفان و بنی سلیم و...)در برابر اسـلام، و انتقال هژمونی غنیمت و تجارت، از مکه قریشـــی به مدینه اســلامی، بســیاری از بزرگان قریش(خالد و عمروعاص و...)و سایر قبایل‌عربی ایمان آوردند. پیامبر هیچ قوم و قبیله و سرزمینی را بدون مصادره اموال، زمین و گرفتن غنیمت تسخیر نکرد. اما با فتح مکه، پیامبر نه تنها مسلمانان را از تصـاحب اموال مکیان منع کرد، بلکه کل غنایم را در میان تازه مسلمانان قریش و اشراف‌قریش تقسیم و به انصار هیچ سهمی را نداد، که باعث دلخوری انصار نیز شد(ابن‌هشام، در جابری، ۱۹۴). این یعنی حفظ موقعیت اشراف‌قریش و پیوند اسلام با عصبیت قبیلهٔ قریش. دولت اسلامی با فتح مکه، به دولت قریشیان تبدیل شد(همان:۲۴۶). در واقع دولت‌اسلامی، تا زمانی که در شـبه‌جزیره عرب بود، دولت قریشـی و ابزار سـلطه قریش بر عرب بود، بعد از گسـترش به ایران و روم، دولت عربی/قریشی و ابزار سلطه و برتری عرب بر غیر عرب بود.

قبایل، به اسلام اقتصادی و سیاسی ایمان آورده بودند. این هم به خاطر منطق قبیله بود هم خود اسلام، که استراتژی سیاسی واقتصادی، برای برتری قریش بر عرب و عرب بر عجم(غیرعرب) بود. غزوات و کسب غنایم پیامبر در شـبه جزیره، مقدمهٔ دعوت اصـلی وی برای غنیمت قیصـر و کسـری بود که از روزهای اول وعدهٔ آن را داده بود. بنـابراین، دعوت پیـامبر نـه فقط دعوت بلکـه دولت بود(جـابری، همـان: ۱۹۵). در واقع، دولت/خلافت، بـا مفـاهیم قتال/جهاد، ابزار نظامی/اداری فتح ســـرزمین، ســـپس تاراج و غنیمت گرفتن اموال و تجاوز به ناموس آن. تاراج/

غارت، به اسم غنیمت وجزیه و خراج، و تجاوز به اسم کنیز، مشروعیت اسلامی/الهی یافت. بنابراین، عقل‌سیاسی اسلام انتزاع منطق قبیله(غارت، جنگ، زن و...)، در قالب غنیمت/زکات، جهاد، کنیز؛ سروری قریش، نیز در قالب ائمه‌من‌القریش، اجماع صحابه، اهل حل و عقد و...در قالب خلافت مقدس اسلامی نهادینه و قانونی شد. بنابراین، عقل‌سیاسی اسلام، با سه پایهٔ وحی/رویا، سروری قریش و منطق قبیله، نتیجهٔ منطقی رسالت پیامبر و تحقق رویایی ایشان بود، که در ازای پذیرش اسلام توسط قریش، وعدهٔ سروری عرب و عجم را به آنان داده، و با وعدهٔ گنجهای قیصر/کسری به قبایل، با منطق جنگ/جهاد و غارت/غنیمت، دولت نوپای مدینه را بنیان گذاشت. پیامبراسلام، مابین خواست تجاری اشراف‌قریش و خواستهای غنایم و جنگجوی قبایل صحرایی، در پرتو تعلیمات متن، سازش ایجاد کرد.«نیروی محرکهٔ منحصر به فرد اسلام از امتزاج موقت نیروهای ماهر و رهبری شهری، با قدرت چادرنشینی حاصل شد»(وبر، همان: ۶۰). بنابراین، محتوای دینی صدر اسلام، پدیده‌ای ثانویه تلقی می‌شود، پدیده‌ی اصلی آن، فتح و پیروزی دنیایی است(وبر، همان: ۶۶). بنابراین، اسلام دینی سیاسی است؛ سیاست آن را اعراب و دین آن را دیگران دریافتند. حضرت محمد: برای اعراب/قریش سیاستمدار، برای غیرعرب پیامبر. ما ندای آسمانی آن را شنیدیم، اعراب طرح زمینی آن را. غافل از آن‌که این صاحب آسمان و اخلاق و دین وی است که مبعوث شدهٔ طراحان زمینی است تا با توهم نور وی تاریکی خود را زمین‌گستر کنند. تا با نوید عدل وی ظلم خود را بگسترانند.

اسلام، سُنن قبایل‌عربی از جمله؛ غارت، جنسیت و جنگاوری عربی را در قالب، زکات، مالیات، کنیز/چندهمسری و جهاد احیا و گسترش داد. اسلام، روحیهٔ لذت‌جویانهٔ صرف را، بخصوص دربارهٔ زنان، تجمّلات و دارایی می‌پذیرد(وبر در ترنر، ۱۳۷۹: ۲۰). همچنین، تمایلات جنسی، عامل مهمی در شکل‌دهی آموزش مسلمانان، دربارهٔ خانواده و ازدواج بود(وبر، همان: ۵۹). در واقع، «اسلام مفاهیم عمدهٔ انسانیت قبیله‌ای را اخذ و به آن‌ها محتوایی نو و دینی بخشید»(ایزوتسو در ترنر، همان: ۶۱). وحی‌اسلامی، بسیاری از عناصر قبیله، به ویژه ساختار عمومی آن را حفظ و استخدام نمود(فیرحی، ۱۳۷۸ : ۱۳۵).. پیامبرگرامی اسلام، به جای تجاوز و غارت قبایل عرب نسبت به همدیگر، آن‌ها را متحد و نیرو، غارت و تجاوز اعراب را متوجه غیرعرب کرد. «همین‌که امنیت داخلی تامین و خون‌خواهی منع گردید، جامعهٔ نوپای مسلمان می‌بایستی به سمت بیرون فشار می‌آورد....کارایی این نظام وابسته به یک نیروی نظامی توانا و متحرک بود»(ترنر، ۱۳۷۹: ۱۴۴).. اسلام و خلافت‌اسلامی هم، به عنوان ابزار هژمونیک و نظامی، در خدمت تجاوزات و نیروی تولید غارت/غنیمتِ امپراتریسی عرب/قریش و حفظ سلطهٔ عرب بر سایرین استفاده شد. دولت/خلافت‌اسلامی/عربی «زمیندار حقیقی»شد و نخبگان عرب که از مزایای زمین و مالیات‌های سرانه، برخوردار بودند، در رأس نظام قشربندی قرار داشتند سایر اقوام به بردگان عمومی آن(ترنر، ۱۳۷۹: ۱۴۹).

ابوبکر، خلیفهٔ اول، به خوبی منطق پیام پیامبر، و فلسفهٔ وجودی اسلام را درک کرده بود. درحالی‌که علی بیچاره، در عمق وجود نداشتهٔ اسلام غرق شده بود. او(ابوبکر) براستی، قریحه‌سیاسی پیامبرگرامی اسلام را به ارث برده بود. که نماز و زکات(دین/غنیمت)را از هم جدا نمی‌دانست. به خوبی می‌دانست، اگر خون غنایم – به اسم زکات و...- قطع شود، امکان تشکیل امپراطوری اسلامی باقی نخواهد ماند، که نماز پیاده شود. وی می‌دانست چشم‌پوشی از زکات به معنای لغو رابطهٔ حاکمیت و چشم پوشی از سرزمین است(جابری، همان:۲۲۲). به همین دلیل، بعد از مرگ پیامبراسلام، بسیاری از اعراب که همچنان دین را حفظ کرده بودند، اما حاضر به پرداخت زکات نبودند، را مرتد و به آن‌ها اعلان جنگ/جهاد داد و با توجیه اسلام و مرتد از دین، به جنگ آن‌ها شتافت. ازدواج اسلام/زکات، با قبیله/تاراج، با منطق جنگ/جهاد به‌طور کامل برقرار شد. به همین‌دلیل برای تاراج، به اسم جهاد در راه خدا، به جنگ مسلمانان رفت. جهاد اسلامی به خاطر، ابزار تداوم سلطهٔ قریش، بر عرب و حفظ مرکزیت سیاسی/مالی آن شد. همان‌طور که در ادامه، ابزار سلطه قریش/عرب، بر غیرعرب شد. ورود به اسلام به معنای اعلام اتحاد سیاسی و پیروی از دولت دعوت بود و چون تنها مسئله مادی و ملموس که بیانگر التزام به اسلام، پرداخت زکات بود، و قبایل از پرداخت آن خودداری کردند، به اسم اسلام، به آن‌ها اعلان جهاد مقدس داد. چون در دولتِ دعوت، زکات و نماز از هم جدا نیستند. در واقع اصل بر زکات/غارت، نماز، مشروعیت بخش و مقدس‌کردن آن، اصل بر دولت، و دعوت/ اسلام و تبلیغات آن. «زکات همان خراج/باج بود، که قبیله پیروز از قبیله شکست خورده می‌گرفت»(جابری، همان:

۲۰۶). نظام داخلی دولت اسـلامی نیز مبتنی بر میراث قبیله و الگوی حیات قبیله را درمفهوم امت تحفظ نمود(فیرحی، همان: ۱۴۰). جالب است قریش، که از همه دیرتر ایمان مصلحتی آوردند و سست ایمان‌تر بودند، از اسلام بازنگشته و مرتد نشـــدند، چون دولتِ دعوت پیامبر در نهایت تبدیل به دولت قریشـــی شـــد(جابری:۲۰۷) هنگام وفات پیامبر که مردم قریش سعی در بازگشت به دین جاهلیت داشتند سهیل بن عمرو از اشراف قریش، آن‌ها را از این کار منع کرد و گفت:«نخستین از دین برگشتگان نباشید. ..آیین محمد پیروز خواهد شد من او را در همین جایگاه خویش دیدم که می گفت با من یک کلمه بگویید تا عربان را رام شما گردانم و عجم به شما گزیت بپردازد...به خدا قسم روزی فراخواهد رسید که شما گنجهای سزار و خسرو را به دست میارید»(ابن اثیر، ج۳، ۱۱۹۸). اشرافیت قریش، در قالب اشرافیت صحابه و اهل «حل‌وعقد»، احیا و بازتولید، و سلطهٔ قریش، همچنان پابرجا و با ابزار اسلام می‌رفت که از سروری شبه‌جزیره، به نصف‌جهان، غلبه و سروری یابد. سیادت قریش بر بیش از نیمی از جهان آباد آن‌روز محقق شد(فیرحی، همان:۱۴۳). بنابراین، جنگهای «رده»، برخلاف نظر علی عبدالرزاق، نه آغاز خلافت/دولت اسـلامی، بلکه تداوم آن از زمان پیامبر بود که در زمان امویان، عباسیان، عثمانیان تا داعش تداوم یافت.

مثالی ذکر می‌کنیم که چطور قریش، با ابزار فقه، در قالب معنای قرآن، نه تنها موقعیت خود را حفظ، بلکه اشرافیت اقتصادی آنان به قدرت سیاسی نیز تبدیل شد. امام‌شافعی(ض) آورده است: «تفکیک معنا و تفسیر قرآن را از زبان‌شناسی عرب، خصوصاً روایت قریش، ناممکن می‌نماید و فهم قریش از نّص را، بهترین فهم، بنابراین، سیادت قریش را لازمهٔ دین درست می‌داند»(فیرحی، همان: ۲۳۵). «خلافت در نظر شافعی منحصر در قریش است هرچند که قریشی با زور و شمشیر غلبه نماید او خلیفهٔ مشروع است و....هرگونه مخالفت با وی از مصادیق بدعت خواهد بود»(ابوزید، ۱۹۹۶: ۶۲.احمد، ۱۹۷۵: ۳۲۷). اشرافیت قریش با لباس جدیدِ ائمه‌من‌القریش، صحابه، اهل حل‌وعقد، اهل بیت، سابقان در اسلام و زبان وحی..ظاهر شد. طبیعی است به دلیل امکانات ارتباطی دنیای آن‌روز و فاصله زیاد جغرافیایی، صحابه و سابقان در دین، نمی‌توانستند از میان غیر قریش و غیر عرب باشند. چون پیامبر درمیان آن‌ها ظهور نکرده بود. بنابراین، اشرافیت قریش[۱]/عرب، در قالب اسلام احیا گشت. «صحابه در امت‌اسلامی همانند شـرفای قبیله جاهلی، جایگاه پرمعنایی بین مسلمانان عادی و حاکم اسلامی دارند»(فیرحی، ۱۳۷۸ :۱۴۱). بنابراین، در پشت معانی شعارهای زیبای اسلام، استراتژی و ایدئولوژی سلطه اعراب بر غیر عرب برای کسب غنایم/غارت، و دولت/خلافت‌اسـلامی نیز ابزار نظامی آن بود. که روبنا یا بازتولید کنندهٔ نیروی تولید و منافع قوم/قبیله عرب/قریش بودند. نیروی تولید قبایل‌عربی نیز، تاراج و غارت، به اســـم زکات، جزیه، خراج، غنیمت و..بود. که در نتیجه غارتها/خراج، قوم عرب به طبقه برتر نیز تبدیل شده بود. استراتژی برتری قریش/عرب، به ایدئولوژی مشـروعیت بخش آن تبدیل شد.

«در زمان عباسیان با زوال عصبیت و برتری عرب، امپراتوری اسلامی یک عنصر همبستگی اجتماعی را از دست داده و رژیم جدید می‌بایستی از نهادهای مذهبی برای خلق احساس تازه‌ای از هویت سیاسی بهره‌برداری نماید. تحت این شرایط، چهره خاص جامعه اسلامی متـــأخر، یعنی وصلت بین خلافت و علما بسط پیدا کرد...علما برای حکومت مشروعیت آماده ساختند و خواستار پذیرش قانون به عنوان وحی الهی و پدیده‌ای ثابت بودند»(ترنر، ۱۳۷۹: ۱۵۲). مسئله قومیت، معمای مزمن خلافت عباسی شد. مامون آگاهانه یا ناخودآگاه به تدریج، بر سیاست مذهبی به جای منازعات قومی تاکید و با جایگزینی دانش و قلم به جای قومیت و شمشیر، به رونق مجادلات علمی-مذهبی کمک کرد(فیرحی، همان:۱۸۹). در این زمان بود که دانش اسلامی و علمایی مانند ماوردی، نظام الملک و غزالی و سـایر فقیهان با زوال عصـبیت قریش/عرب، با ظل السـطان خواندن خلفا و قداسـت‌دینی دادن به حکومت و کافر و قرمطی خواندن مخالفان سیاسی، به نام اسلام و الله، نظم سلسله مراتبی و سلطهٔ اعراب را حفظ می‌کردند.

به نظر می‌رسد الگوی پیامبراسلام در پی‌ریزی استراتژی اسلام، ایران زرتشتی بود. پیامبراسلام مفاهیم بهشت و جهنم و آخرت را از زرتشـــت وام گرفته بود. همان‌طور که دین زرتشـــت ابزاری در خدمت نظام شـــاهنشـــاهی ایرانی/پارسی، برای تاراج مازاد انباشت سرمایه سایر اقوام بود، دین اسلام هم ابزاری درخدمت تاراج مازاد انباشت

سرمایه منافع قوم عرب و قریش قرار گرفت. اگر دلیل جنبش اسلام، عطش ثروتها و تاراج گنجهای قیصر و کسری بود(ابن اثیر، در جابری:۸۷)، دلیل شورش پارسها، نیز عطش ثروتهای مادها/کردها بود. بنابر نظر هرودت، علت اصلی شورش پارسیان بر ضد مادها و طمع اصلی کوروش برای تصرف ماد؛ ظاهراً این بود که پارسها در عطش ثروت ماد می سوختند(هرودت ، ۱۳۸۷: ۹۹-۱۰۰. بریان ، ۱۳۸۰، ۲۳). امپراتوری‌ایرانی، همانند خلافت‌اسلامی، ابزار یا بازتولید کنندهٔ منافق قوم/قبیلهٔ برتر پارس، دین زرتشت هم همانند اسلام، ابزار هژمونیک، برتری و سلطهٔ قومی بود.

امپراطوری‌اسلام، بعد از گسترش و غلبه نظامی بر سایر اقوام، روش مالیاتی شاهنشاهی ساسانی را به کار گرفت. خراج گیری اسلامی بر پایه روش ساسانی بود(فرای، ۳۸۷) و جهد فقها بر این بود که به توجیه سوابق تاریخی و تطبیق آن‌ها با موازین عقلی بپردازند و آن‌ها را در قالب شریعت بریزند(لمبتون، ۱۳۴۵: ۸۸). بزرگترین محدثان اسلامی، بخاری، مسلم و ترمذی و.همه خراسانی بودند که به ممالک عربی مهاجرت کردند(۲۷۲)«با امدن اسلام به ایران هیچ تغییر و پیشرفتی روی نداد پایتخت از تیسفون به مدینه رفت و اصول مالیاتی محلی و نظام اجتماعی بومی همچنان زنده باقی ماند و زورمندان محلی و بومی همچنان فرمان می‌راندند»(فرای، ۳۸۶). سازمان اداری و همداستانی دین ودولت که از پایه‌های اسلام به شمار می‌رفت، سرمشقی از دولت ساسانی بود(همان:۳۸۸). فرهٔایزدی شاهان –به قول طباطبایی- به ظل‌السلطان تعبیر شد و دستگاه خلافت، سنن و رسوم دولتداری عهد ساسانیان را پذیرفت(پطروشفسکی: ۷۲). طبقات اجتماعی چهارگانه ساسانیان، در اسلام به همان حال گذشته باقی ماند........فقط اسلام جای زرتشت را گرفت(فرای، همان:۳۸۷). درواقع پیروزی عباسیان، ایرانی شدن خلافت بود(همان:۷۱) دهقانان یا اشرافیت‌زمیندار عصر ساسانی در دوره اسلامی نیز املاک خود را نگه داشتند و وظیفه جمع مالیات از کشاورزان و تحویل آن به بیت‌المال را داشتند. مانند عصر ساسانی، در اسلام هم کشاورزان موظف به کار در زمین و ادای مالیات به حکومت بودند(فرای، ۱۳۷۹: ۴۳). بغداد تشکیلات دیوانسالاری را از تیسفون، پایتخت ساسانیان به عاریت گرفتند(همان: ۱۲۸).دستگاه دیوانی عباسیان تقلید کاملی از ساسانیان بود و سنت خاندانی و نظام سلسله مراتبی و......همچنان ادامه یافت(گارثویت، ۱۳۸۵: ۲۳۱).

ارزشهای ایرانیان، همانند خود اعراب، حفظ بقاء و مبنای سیاست/عقلانیت آن‌ها، غریزه و منافع بود. به همین‌دلیل برای حفظ بقای خود و کسب منافع، نه تنها به هرتجاوز و فتحی دست می‌زدند، بلکه تن به سلطهٔ هر عرب و ترک و مغولی می‌دادند. هدف اسلام اوردن آنان/ایرانیان نیز، برابری اقتصادی و اجتماعی با اعراب بود(اشپولر، ۱۳۷۷: ۲۴۲). همان‌طور که اشراف‌قریش با اسلام آوردن موقعیت اقتصادی خویش را حفظ و حتی گسترش دادند، هدف ایمان آوردن ایرانیان نیز اقتصادی/سیاسی، کسب موقعیت برابر و رهایی از پرداخت جزیه و خراج بود به همین‌دلیل اسلامی‌شدن ایران در درجه اول بین طبقات عالی آن صورت گرفت(همان: ۲۴۸). تا از پرداخت مالیات معاف شوند. موالی تازه مسلمانانی بودند که برای رهایی از پرداخت مالیات ویژهٔ کفار، به اسلام گرویده بودند(ترنر، ۱۳۷۹: ۱۴۹). در واقع اسلام‌آوردن ایرانیان، همانند خود قبایل اعراب و قریش، بر منطق اقتصادی/سیاسی صورت گرفت، این عین منطق اسلام/وحی بود که هدفی اقتصادی/سیاسی داشت. عقل اسلامی/عربی، همانند عقل زرتشتی/ایرانی، عقل‌اقتصادی/تاراجی با الگوی فتح است که مبارزه در سطح سیاست/دین بازتولید می‌شود. در واقع زیر ساخت دین/سیاست، غریزه (جنگ/زن) و منافع(تاراج/غنیمت)، یا شکم(غنیمت/جزیه) و زیرشکم(کنیز/چندهمسری) و سروری/سلطه، که اسلام/ زرتشت، مغز هدایت کنندهٔ آن و خلافت/امپراتوری، بازوی اجرایی آن.

همین همانندی دو الگو و شباهت عقل‌سیاسی دو قوم بود که در نظام سیاسی عباسیان به اتحاد ایرانیت و عربیت منجر شد[۲]. به قول پطروشفسکی نظام سیاسی عباسیان، نتیجهٔ اتحاد الهیات اهل سنت و فئودالیسم ایرانی بود(همان: ۲۲۹). البته این زمانی بود که عصبیت‌عربی در حال زوال بود و ایرانیان در حال قدرت، چون اعراب در قدرت، به هیچ قومی اجازهٔ موقعیت برابر را نمی‌دادند و همانند دورهٔ امویه، غیرعرب را موالی/برده می نامیدند.

اگراشتغالات عمده شاهنامه و خدای‌نامه‌های ایران باستان در اطراف حقانیت و مشروعیت پادشاهان و وفاداری رعایا به شاهشاه و مبارزه ابدی میان خیر و شر است(لازار، کمبریج، ۱۳۷۹: ۵۳۸). اشتغالات عمدهٔ فقه سیاسی و دانش اسلامی(سیاست‌نامه‌ها و شریعت نامه ها) حول محور حقانیت و مشروعیت خلفا و وفاداری رعایا به خلافت و مبارزهٔ ابدی میان مسلمان و کافر است. اما روشن است اصحاب خیر همان صاحبان قدرت و اصحاب شر مخالفان قدرت هستند. «فرمانبرداری از شاه/خلیفه همان راستی و سرپیچی از او برابر کاستی و دروغ است(ثاقب‌فر، ۲۴۶). در سیاست‌نامه، عدالت توجه به تغلب یا سلطه سیاسی است نه فضیلت و سعادت(همان:۱۹). «عدالت در اندیشه خواجه، ادامه اندیشه ایرانشهری است نظم اجتماعی در نتیجه جابه‌جایی اصنفاف و طبقات و از میان رفتن حدود و ثغور فرومایگان و بزرگان دستخوش تباهی می‌شود و با از میان رفتن نظم اجتماعی خللی در دین و ملک پدید می‌آید...که مایه تباهی دولت و پادشاهی می‌شود(طباطبایی، ۱۳۷۲ : ۶۵). ایده‌آلهای اخلاقی غزالی، ماوردی و نظام‌الملک و... برای توجیه نظم خلافت، بازتولید ایده‌آلهای دینی تنسر و کرتیر برای توجیه نظم شاهنشاهی/امپراطوری ایران باستان است. بنابراین، اندیشه‌های آن‌ها از سنخ گفتمان است و گفتمان هم نه هستی‌شناختی/معرفت‌شناسی، یا فلسفی و نظری، بلکه کرداری مفصل‌کننده و هژمون است که در خدمت سلطه و روابط قدرت است. لاجرم دعوت علما و فقیهان، به عدالت و اطاعت از دین، دعوت به تن دادن به سلطه و اطاعت رعایا از اصحاب قدرت است.

ناسیونالیسم/اسلام مدرن عربی:

با ضعف عصبیت‌عربی و هجوم اقوام ترک، که همانند خود اعراب اسلامی، برای تاراج، هجوم آورده بودند، خلافت به ترکها و در خدمت منافع آن‌ها قرار گرفت. با شکست امپراتوری عثمانی و فروپاشی خلافت‌اسلامی، ملتهای عربی، در یک خلاء فکری قرار گرفته و در قالب خودآگاهی که با لطف ناسیونالیسم به دست اورده بودند، فرصتی برای احیای سلطه و سروری گذشته خویش را به دست آوردند. هربار چون خروسی سر بریده، برای پرکردن این خلاء، دست به دامن یکی از ایدئولوژیهای غربی، چون ناسیونالیسم، سیوسیالیسم و لیبرالیسم برای احیای سروری عرب در قالب گذار به مدرنیته داشتند. اعراب که در برخورد با غرب، به عقب‌ماندگی خود و پیشرفت غرب نسبت به خود آگاه شده بودند، برای جبران عقب‌ماندگی و احیای عظمت عرب و رهایی از سلطهٔ ترکها و استعمار، به ایدئولوژیی غربی ناسیونالیسم پناه‌بردند. ناسیونالیسم‌عربی، هربار ایدئولوژیی را برای توسعه و احیای عظمت عربی به کار می‌گرفت. لیبرالیسم، سوسیالیسم و کمونیسم و.... اما اصل، ناسیونالیسم وخودآگاهی قوم عرب بود. با شکست ایدوئولوژیهای غربی در احیای عظمت عربیت و تداوم بحران در جوامع اسلامی/ عربی، دوباره دست به دامن اسلام، نه به عنوان یک دین عبادی، بلکه یک نیروی‌سیاسی و ایدئولوژیک، برای احیای عظمت گذشته، پناه‌بردند. به قول توماس بوتکو، اسلام‌سیاسی معاصر، ابزار هژمونیک نخبگان عرب برای تسخیر قدرت بود. ناسیونالیسم‌عربی رشیدرضا، ساطع الحصری، کواکبی ومیشل عفلق و. ...نه ناسیونالیسمی سکولار و ضد دین، بلکه متحد با دین اسلام مطرح گشت. چرا که از نظر آن‌ها، اسلام دین مسیح بیگانه(روم) برای ملتهای آلمان و فرانسه نبود، که آن‌ها را استثمار کرده باشد، تا ناسیونالیسم در تقابل با دین معنی پیدا کند، برعکس اسلام باعث سلطه و برتری اعراب بر دیگران شده بود. بی جهت نیست که حزب بعثِ شوونیسم که فقط خاک و خون را می پرستید از پیوند ناسیونالیسم با اسلام و از احیای اسلام دفاع می‌کرد چون احیای اسلام همراه با احیای عربیت است. و نتیجهٔ منطقی ناسیونالیسم عربی بعث/عفلق، خلافت‌اسلامی داعش است.

اسلام‌سیاسی معاصر چه در قالب اخوان و چه سلفیگری، ریشه در عصبیت قومی عربی برای احیای عظمت گذشته و سلطه بر دیگران دارد. حتی «اخوان‌المسلمین» در ابتدا ایدئولوژی عربیسم را تشویق می‌کرد که در مقابله با هژمونی ناسیونال‌سکولار ناصر، که از عهده بحران سوئز برآمده بود، ودرگیری سیاسی با جمال عبدالناصر، برای

مقابله با نفوذ وی در میان کشـورهای غیر عربی، تغییر موضـع داده و به ایدئولوژی اسـلام برای سـلطه و مبارزه با نفوذ جمال‌ناصر، پناه‌بردند. « اخوان قبل از شورش۱۹۵۲ و ظهور جمال عبدالناصر خود را نجات دهندهٔ امت عرب می‌دانسـت و قصـد بازگرداندن شـکوه و عظمت امت عرب را داشـت»(قادر، ۲۰۰۰، ۹). و سـهم مهمی در بیان حق عربها نسبت به فلسطین، در سال ۱۹۳۹ ایفا کرد (عنایت، ۱۳۶۰: ۱۵۴). اما با شکست ناصر و اعراب از اسرائیل، که در واقع شـکسـت ایدئولوژی سـوسـیالسـم وناسـیونالیسـم بود، اخوان، جنگ عرب-اسـرائیل را به نزاع بین اسـلام و یهودیت تعبیر کرد(همان: ۱۵۷). و به ایدئولوژی اسلام برای سروری پناه‌برده و جنگی هژمونیک برپاساخت. قبل از تغییر موضع اخوان از عربیت به اسلام، «اخوان با افسران آزاد ناسیونالیست عربی در تماس بود؛ اخوان دراموزش عقیدتی افسران ازاد، و افسران آزاد هم به اخوان اموزش نظامی می‌دادند(همان:۱۵۶).

عصبیت‌عربی که با ایدئولوژیهای غربی؛ چون ناسیونالیسم، سیوسیالیسم و...امکان وحدت و پیروزی را به دست نیاورده بود، دلیل شـکسـت اعراب را در ایدئولوژیهای غربی دانسـته و شـعار بازگشـت به اسـلام، به عنوان ایدئولوژی اتحاد اعراب، و ابزار بسیج سیاسـی اعراب برای مقابل با اسـرائیل و... را سر دادند. که زیربنای اسـلام‌گرایی همان عربیسم بود. بزار می گوید: «اسـلام ضـرورتا با ناسـیونالیسم عرب تناقض ندارد مگر این‌که هدفهای سیاسیشـان فرق کند، ولی این قابل تصـور نیسـت»(البزاز، بی تا، ۱۹۹). همچنین می نویسـد: اسـلام اگرچه دینی جهانی اسـت بالذات برای عربها نازل شده‌است. قرآن به زبان آن‌ها است و پیامبر از میان آن‌ها(عنایت، ۱۳۶۲: ۲۰۱). «الازهر» که نماد روحـانیت و اســـلام فقهی/معنوی اســـت، «بعد از جنـگ‌جهـانی دوم، از جهـان‌وطنی‌اســـلامی، بـه ســـنگرمعنوی ناسـیونالیسـم‌عرب تبدیل شـد. با خون گرمی از انقلاب ۱۹۵۲ ناسـیونالیسـتی ناصـر حمایت کرد و افسـران ازاد را دنباله‌گیر راه و رسـم عمر وعمروبن‌عاص شـمردند، یعنی نخسـتین قهرمانان نظامیگری اسـلامی»(عنایت، ۱۳۶۲: ۲۱۰). الازهریها از ۱۹۵۶ ، مانند بزاز و سـکولار، کاملاً از همسـان‌انگاری اسلام با ناسیونالیسم عرب دفاع کردند. خطیب از علمای‌الازهر در مقاله‌ای با عنوان «آیا غول به پا خواسـته اسـت» که منظور از غول، همان اعراب اسـت، تاریخ اسلام و عربیت را همسان می‌پندارد و همانند وهابیون، انحطاط اسلام را همان انحطاط نظام حکومتی عربی، و جایگزینی آن با ایرانی، فلســفه یونان و عرفان می داند. که بعداً با حاکمیت ترکها، مغولها و اســتعمار، غول عرب به خواب رفت. ولی اکنون وی انقلاب ناسیونالیستی عبدالناصر را در جهت رنسانس کامل‌جامعهٔ اسلامی و بیداری غول عرب می‌داند(عنایت، همان: ۲۱). خطیب سـردبیر الازهر، ضـمن سـتایش جنبش ناسـیونالیسـتی عربی ناصـر کودتای ۱۹۵۲ را رحمت خداوند بر بشریت و عربیت و اسلام را دو روی یک سکه دانست(احمدی، ۱۳۸۳: ۶۲)

اسـاسـاً در جنبشـهای‌اسـلامی‌معاصـر(همانند دورهٔ آغازین)، اعتقاد به دین، به عنوان آیینی‌متافیزیکی شـک و تردید است و بیشتر از اسلام به عنوان ایدئولوژی سیاسی برای بسیج مردم و احیای قومیت از آن استفاده‌کرده‌اند که در نتیجهٔ شـکسـت سـایر الگوهای رقیب، و توجه به جایگاه متعالی دین و نمادهای دینی در جوامع اسـلامی، از دین به عنوان ایدوئولوژی اسـلامی و منبع عظیم انرژی سـیاسـی-اجتماعی بهره گرفتند(رضـوان السـید، ۱۳۸۳: ۱۰). برای نمونه سیدجمال‌الدین، که پدرخواندهٔ همه احیاگران اسلامی، از رشیدرضا تا اخوان‌المسلمین است، باوجود استفاده از اسلام به عنوان ایدئولوژی بسیج سیاسی، مطلقاً اعتقادی نه تنها به اسلام به عنوان دینی متافیزیکی نداشت بلکه اساساًاعتقادی به خود متافیزیک و خدا و پیامبر هم نداشـت. این جملات از سـید در پاسـخ به رنان به خوبی گویای کفر پنهان وی اسـت :«پیامبران کوشـیدند تا آدمیزادگان را به پیروی از فرمان عقل فرا خوانند، ولی چون در این کوشـش کامیاب نشـدند، ناگزیر اندیشه‌های خردمندانهٔ خویش را به خدای بزرگ و یکتا نسبت دادند تا مردم را به پیروی از آن‌ها وادارند....این پیروی و فرمانبرداری که به نام خدای‌بزرگ بر مردمان تحمیل شـــد، یکی از گرانترین و حقارت‌آورترین یوغها برای انســان اســت...»(عنایت، ۱۳۸۹: ۱۰۵). بنابراین، با وجود عدم اعتقاد به محتوای الهی دین، از آن به عنوان ابزاری ایدوئولوژیک، برای بازگرداندن سروری عرب و سلطه بر غیر عرب شد. ناسیونالیستهای عرب، با فروپاشی خلافت عثمانی، رویای احیای عظمت عرب، در سایهٔ اسلام را داشتند. «بعد از فروپاشی خلافت عثمانی، ملی‌گرایان عرب، ضـــعف و انحطاط خلافت عثمانی را مغتنم شـــمرده و مبارزهٔ خود را برای بازگرداندن خلافت به عربها تشـــدید کردند»(عنایت، ۱۳۶۰: ۱۲۹).«ناسـیونالیسـتهای عرب، خلافت عثمانی را صـرفاً پوشـشـی بر ادامه تفوق تورانی بر

عرب می‌دانستند و الغای خلافت از نظر ناسیونالیستهای عرب، به منزله برآمدن آرزوئی کهن، می‌آمد»(عنایت، ۱۳۶۰: ۱۰۶).

بنابراین، ارتباط دوگانه‌ای بین ناسیونالیستهای عربی و اسلامگرایان وطنی برقرار شد. کسانی مانند عفلق از زاویه ناسیونالیسم، سعی در احیای اسلام داشت، کسانی نیز مانند رشیدرضا و علمای الازهر، از زاویهٔ اسلام، سعی در احیای ناسیونالسم و عصبیت‌عربی داشتند. اما نتیجه و هدف هردو گروه، یکی بود. چون احیای خلافت‌اسلامی در دست اعراب، همان احیای امپراطوری و سلطه اعراب بود و احیای عصبیت‌عربی در قالب اسلام هم همان. ناسیونالیسم‌معاصر عربی، از اسلام به عنوان نیرویی برای اتحاد اعراب و سلطه بر غیرعرب، از جمله کُرد استفاده می‌کنند چون با شعار عرب‌گرایی، باعث جبهه‌گیری اقوام غیرعرب می‌شد. درحالی که اصل اسلام نیز در خدمت جهانگشایی عرب/قریش بود. بنابراین، با شعار اسلام به عنوان دینی فراقومی، سعی در جذب و هضم غیرعربها در امپراتوری عربی داشتند همانند شعار امروز اسلام در ترکیه، که هدفش جذب کُردها به سلطهٔ ترکیه است. که این استراتژیها، ریشه در گذشتهٔ اسلام و نتیجه منطقی رسالت اسلامی-عربی خود پیامبراسلام(ص) بود، که اسلام به عنوان ایدئولوژی و سلطه عرب/قریش، مطرح شد. بنابراین، از قریش تا بعث، از الهام وحی به پیامبر تا الهام پیامبر به بغدادی، از ابوبکر صدیق تا ابوبکر بغدادی، از پیمان برادری مهاجرین و انصار تا اخوان‌المسلیمن البناء، نزاع اخلاقی و دینی، فراوردهٔ ایدئولوژیک عصبیت/ناسیونالیسم عربی است. عصبیت/ناسیونالیسم عربی، هستی شناسی، دین/اخلاق، ایدئولوژی آن که در خدمت هستی‌سیاسی/اقتصادی عربی است لاجرم عقل عربی(از وحی اسلامی تا ناسیونالیسم بعثی)، عقلی سیاسی، که کارکرد آن نه تولید معرفت و هدایت اخلاق، بلکه تثبیت قدرت، که اخلاق/دین و معرفت ابزار قدرت عربی است نه انگیزش آن.

برخی از اسلامگرایان، ادعای ظاهری اسلام و قرآن را ملاک قرار می‌دهند، که منکر نژاد و قوم، و همبستگی امت را بر اساس ایمان و تقوی، و برادری را دینی می‌داند. در ردِّ این عقیده ظاهری، استدل یکی از بزرگترین متفکران معاصر اسلامی مصر، «محمدغزالی»، را بر علیه استدلال خود بنیادگرایان اسلامی به‌کار می‌بریم. محمدغزالی، با یورش به نظریاتی که افکار و نظامهای سیاسی غربیها را بی‌تفاوت به دین می‌انگارند، پایه و اساس بسیاری از نظامهای سیاسی و احزاب و کشورهای غربی را عصبیت دینی(مسیحی/یهودی) و استعمار غرب را ادامهٔ جنگهای صلیبی بر ضد اسلام اما با شعارهای انسانی توصیف می‌کُند. غزالی با این استدلال که «غربیها دین را بوسیده و کنار گذارده‌اند»، مخالفت می‌کند و ایستادن اروپا در برابر اسلام را به انگیزهٔ احساسات صلیبی می‌داند. وی می‌نویسد:«عنوان رسمی حکومت انگلیس، حامی‌حریم‌ایمان است، نخستین ماده در برنامه حزب محافظه‌کار، استقرارتمدن‌مسیحی است، حزب حاکم ایتالیا، حزب دموکراتیک مسیحی است....مسلمانها هم باید چنین حکومتی(مبتنی بر حفظ دین) برپا کنند، زیرا اسرائیل و غرب هر یک به دین خویش متمسک شده‌اند....اسرائیلیها، کشور خود را نه جمهوری یهود، یا اتحادیه سیوسیالیستی یا.......بلکه اسرائیل نام نهادند»(عنایت، ۱۳۶۰: ۱۶۰).

منظور غزالی این است که شعارهای ظاهری غربیها در کنار گذاشتن دین و گرایش به ارزشهای جهانی دموکراسی و لیبرالیسم و.....فقط از برای مسلمانان است که در مقابل آنان ایستاده‌اند و در واقع جهانی‌کردن ارزشهای غربی است. ارزشهایی که غربیها ادعای جهانشمولی آن را دارند، ارزشهای غربی است و بنیاد تمدن آن‌ها و اصول سیاست آنها، ملهم از دین آن‌ها یعنی مسیحیت و یهود است. پس چرا ما(مسمانها) مانند آنها(غربیها)، در نامگذاری کشورهایمان و اصول سیاست و. ..، از دین خود الهام نگیریم. در واقع شعار غربیها در کنار گذاشتن دین، فقط برای ادیان مخالف و هدف، از بین بردن ادیان مخالف مسیحیت و یهود، و در تداوم جنگهای صلیبی به هدف حاکمیت مسیحیت بر سایر ادیان است. عین این استدلال را می‌توان در مورد ادعای ظاهر اسلام و اسلامگرایان معاصر، از جمله خود غزالی، که اسلام را نافی قومیت، نژاد، و آن را دین جهانی و برابری می‌دانند، به کار برد، به این معنی که ادعای اسلام به عنوان دینی فراقومی و نفی قومیت، فقط در مورد قوم و نژاد غیر عرب صادق است. **ارزشهای اسلامی که ادعای جهانشمولی و فراقومیتی دارند، جهانی شدن ارزشهای عربی است،** برای نفی قومیتهای غیرعرب

است. ارزشهای‌اسلامی، با زبان عربی، حاکمیت اعراب و گسترش فرهنگ عربی، به طور ناخودآگاه ارزشهای عربی و قومیت عرب را حاکم و احیاء می‌کند. زیرساخت شعارهای ضدقومی اسلام، برای کمرنگ‌کردن عصبیتهای قومی غیرعرب، و سلطۀ قومی عرب، بر آنان است. ائمة من‌القریش، اجماع‌صحابه و برتری صحابه یا اهل بیت، زبان الهی و مقدس عربی، مرکز شدن مکه و عربستان برای حج، ورود سیل غنایم به مرکز خلافت‌اسلامی، و.....همه در خدمت عربیت و شعارهای ظاهری زیبای انسانی آن، برای غیرعرب در درونی شدن سلطۀ عربیسم و در واقع مشروعیت انسانی/الهی دادن به سلطۀ قومی خلافت/دین عربی است.

نفی قومیت و نژاد از نظر دین اســـلام، در واقع همان نفی مقاومتهای‌قومی/نژادی، در مقابل هجوم قومیت و نژاد عرب اســـت. اســـلام را به عنوان آخرین‌دین، پیامبر را خاتم‌النبیاء معرفی کردن، تیر ترکش زدن به مقاومت ســـایر ادیان/اقوام، در مقابل دین/قوم عربی است. چون اعراب حاکمیت مطلق را در انحصار داشتند، از پیوند اقوام، با شعار امت اســـلامی، برادری دینی و برابری و... ندا ســـر می‌دادند، اما در عمل این برتری عرب بود که در قالب اهل‌بیت، ائمه‌من‌القریش، زبان/فرهنگ عربی و.... بازتولید می‌شـــد. کل امت غیرعرب، در خدمت فرهنگ/زبان عربی و عقل‌سیاسی/اقتصادی عربی، با پرچم «اسلام دین جهانی» قرارمی‌گرفت. همین اعراب که در مقابل ترکان عثمانی و استعمار غرب، در موقعیت زبونی قرار گرفتند، به ملی‌گرایی و ناسیونالیسم در مقابل سلطۀ دیگر ملل، و در نهایت بازگشتشان به دین اسلام به عنوان دینی عربی پناه بردند، اما زمانی که خود استقلال را به دست‌آوردند و بر اقوامی چون کُرد و.... مسلط شدند، از شعار برادری‌دینی و امت‌اسلامی، استفاده می‌کردند تا سلطه قومی خود را درون مفاهیم انســـانی/دینی نامرئی و ســـلطه را از صـــرف نظامی، فرهنگی کنند. ایرانیها نیز زمانی که بر اقوام دیگری در دوران قبل از اسلام، حاکمیت داشتند به نام ارزشهای دینی و آیینی و نظم کیهانی آن را توجیه می‌کردند نه قومیت، که منجر به حساسیت قومی در مقابل سلطۀ قوم حاکم نشود. اما وقتی در مقابل اعراب، در موقعیت زبونی قرار گرفتند، در قالب نهضت شعوبیه، به قومیت/نژاد خود در مقابل اعراب، تکیه می‌کردند. در مقابل خلافت ترکی/عثمانی نیز، با امپراطوری صفویان، به عصبیت قومی و نژادی تکیه و یا به دین متفاوتی، غیر از دین حاکم امپراتوری، گرایش پیدا کردند. بنابراین، اسلام شیعی برای ایرانیان و اسلام‌سنی برای اعراب، در پیوند با قومیت، ابزار احیاء و سلطۀ قومی بوده و هست. آتاتورک نیز با شعار برادری‌اسلامی، کُردها را در جبهۀ خود بر علیه دشمنان ترک(نه کُرد)، بسیج کرد.

هیچ قوم/طبقه‌ای، بدون ایدئولوژی فرا قوم/طبقه‌ای، و شـــعارهای انســـانی/الهی، توان ســـلطه و غارت بر دیگر اقوام/طبقه و کسب‌مشروعیت در میان آنان را ندارد. هر قدرت نظامی/دولتی، برای گسترش فتوحات و تضمین سلطۀ خویش، به یک قدرت هژمونیک/ایدئولوژیکِ انســـانی/دینی، نیاز دارد. این قدرت هژمونیک(اســـطوره، دین و ایدئولوژی) همبســـته قدرت، یا ابزار قدرتِ ســـلطۀ قوم/طبقه حاکم اســـت. ارتباط ســـلطه هژمونیک و قدرت نظامی قوم/طبقاتی، نه انتخابی/قراردادی، بلکه هستی‌شناسانه/ انتولوژیکantologic است. یعنی ذاتی/ماهیتی است، نه عرضی/تاریخی یا انحراف. به این معنی قدرت نظامی و چپاول عرب/ایران، نه انحراف از اصل اسلام/زرتشت، بلکه نتیجۀ منطقی آن است.این دیدگاه را نمی‌توان برای دین/تمدنی به کار برد، و برای دیگری به کار نبرد. نمی‌توان برای داعش به کار برد، اما برای صدر اسلام دیدگاه دینی/متافیزیکی داشت، چون خود دین/متافیزیک هم، ابزار هژمونیک همان قدرت و سلطۀ زمینی است. چون خود دین/متافیزیک، فاقد هرگونه معنا و عمق، و عمق و معنای آن در بیرون متنِ دین/متافیزیک، در روابط سلطۀ قوم/طبقات است. بنابراین، باید «نقد آسمان به نقد زمین، نقد دین به نقد حقوق، نقد تئولوژی به نقد سیاست» تبدیل شود. یعنی نقد اسلام/قرآن، باید به نقد قدرتِ هژمونیک سلطۀ اعراب، از قریش تا داعش، تبدیل شود.

اگر طبق نظر مارکس، زیربنای متنها، منافع طبقاتی اســـت، در خاورمیانه زیربنای کل ایدوئولوژیهای دینی و انسانی، عصبیت قومی/قبیله‌ای است. منظور کواکبی، عبده و رشیدرضا، از مبارزه با دسپوتیسم/استبداد ، استبداد و حاکمیت ترکان عثمانی بر عرب، و دفاع از دموکراسی و اصولیات هم، بازگشت به حاکمیت عرب است. چون کسانی

که شعارهای انسانی/دینی دموکراسی/اسلامی می‌دهند، نه در حاکمیت، بلکه در موقعیت ضعف نسبت به ترکان حاکم قرار داشتند. چون توان مقابله برابر نظامی را نداشتند، با شعارهای انسانی/دینی، سعی در استفاده از قدرت جامعه برای مقابله با دولت را داشتند.

منظور از مبارزه وهابیون با انحراف/شرک و استبداد، همان استبداد و سلطهٔ خلافت ترکهای عثمانی و دیگران بر اعراب بود. منظور از بازگشت به دموکراسی، توحید و اسلام اصیل و... ، همان احیای سروری اعراب و بازگشت به روح عربیت است. نفی استبداد/ جزم‌گرایی، شرک و انحراف همان، نفی حاکمیت غیر عرب، چون ترک و استعمار همان. احیای اسلام اصیل، توحید، دموکراسی و آزادی همان، احیای سلطه و وحدت عربی همان. چون «مقصود امثال کواکبی از استبداد، رسوایی استبداد عثمانی بود. رسالهٔ «طبایع‌استبداد» کواکبی، زبان حال همهٔ دشمنان استبداد عثمانی، بویژه عربان شام بود»(عنایت، ۱۳۸۹: ۱۶۴).که در نهایت از بازگرداندن خلافت‌اسلامی به قوم عرب می گوید(همان: ۱۷۸). «کواکبی از فضایل حکمرانی عرب در تاریخ اسلام دفاع می‌کرد و در مقابل خلافت ترکی، خواهان نصب یک عرب قریشی، به عنوان خلیفه در مکه بود. استدلال قومی، به اندازهٔ ملاحضات دینی، در طرح او ملحوظ بود. از فضل تقدم عربها، و اعراب را بنیانگذار جامعهٔ اسلامی می‌دانست»(عنایت، ۱۳۶۰: ۱۰۶). رشیدرضا، که از وحدت اسلامی دفاع می‌کرد، در مقابل شعار وحدت خلافت ترکان عثمانی، از عدم تمرکز اداری و جدای از عثمانی دفاع می‌کرد. بنابراین، دفاع از وحدت اسلامی همان دفاع از وحدت عربی است. نفی خلافت مستبد و منحرف عثمانی همان نفی حاکمیت غیر عرب بر عرب است. ناسیونالیستهای عرب خلافت عثمانی را صرفاً پوششی بر ادامه تفوق تورانی بر عرب می‌دانستند(عنایت، ۱۳۶۹: ۱۹۹). به همین‌دلیل تفوق خلافت تورانی بر عرب را نه به زبان قومی، بلکه با زبان اسلامی مطرح می‌کردند که مشروعیت قدرت ترکان را برانداخته، زمینهٔ بازگشت قدرت اعراب را فراهم آورند. «رشید رضا و کواکبی و عبده و..از قومیت عربی در برابر سلطه ترکان عثمانی بر نهاد خلافت تاکیده کرده و خواستار افتادن نهاد خلافت به دست اعراب یعنی صاحبان نخستین ان بودند»(احمدی، ۱۳۸۳: ۵۷).بنابراین، اسلام همان‌طور که پیوند عمیقی با عصبیت زمان پیامبر دارد باناسیونالیسم معاصر عربی نیز پیوند تنگاتنگی دارد و اسلام بازتولید کننده خواسته های قومی عرب است در هند و پاکستان نیز اسلام ابزار هویت خواهی ملی بوده‌است .لاهوری و مودودی در آغاز اسلام را با ناسیونالیسم ترکیب کرده و ان را توجیه گر برپایی نظامی جداگانه برای مسلمانان هند –پاکستان بعدی- می دانستند پس از بوجود امدن پاکستان از نکوهش ناسیونالیسم از سوی اسلام سخن می گفتند(احمدی، ۱۳۸۳: ۵۸). چون به هدف قومی خویش با استفاده ابزاری از اسلام دست یافته بودند و بعد از کسب هدف قومی به مخالفت با ناسیونالیسم پرداختند.

در ادامه به چند مورد به طور مختصر اشاره خواهیم کرد که ثابت شود، هدف جنبشهای اسلامی/عربی معاصر، چه در قالب سلفیسم، اسلامیسم مانند وهابیت، رشیدرضا، سید قطب و داعش، چه در قالب ناسیونالیسم ناصر، عفلق و حزب بعث، یک هدف را دنبال می‌کند، احیای عظمت و سلطه اعراب بر دیگر اقوام و وحدت عربی با شعار اسلامی. چون در مخیلهٔ اجتماعی اعراب، وحدت و سروری اعراب، فقط با اسلام ممکن شده‌است.

جنبش وهابیت:

محمدبن عبدالوهاب، بنیانگذار جنبش وهابیت، ادعای بازگشت به اسلام اصیل، زدودن انحراف از اسلام اولیه را داشت. با حمایت خاندان سعودیه از ابن‌وهاب، عربستان از زیر سلطهٔ امپراطوری عثمانی رهانده و مستقل گشتند. اهداف جنبش، مبارزه با شرک و خرافات، مبارزه با عقل/ فلسفه و عرفان و احیای وحدت دینی-عربی خلافت، و ضدیت با ترکان عثمانی بود. اگر این اصول را به دقت موشکافی کنیم، زیربنای آن، همان عصبیت‌عربی است، که متأثر از غرب، در قالب ناسیونالیسم‌عربی احیا شده بود. اولاً مهمترین اهداف آن‌ها، احیای خلافت دینی-عربی، ضدیت با خلافت ترکان عثمانی و انتقال خلافت از ترکان به اعراب بود. در ثانی مبارزه با شرک، فلسفه و عرفان و...هم در راستای همان احیای خلافت دینی/عربی و ضدیت با خلافت غیرعربی است. در واقع زیربنای شعار و مفاهیم اسلامی، امرسیاسی ما/دیگری عرب/ ترک و... است. این تقدیرِ عصبیت/ناسیونالیسم عربی، از قریش تا داعش است، که زمینه

سلطه خود، یا نفی سلطهٔ دیگری بر خود را، با زبان مقدس/نامقدس، کفر/دین، بیان کند، تا هم قبایل/احزاب عربی را در زیر یک پرچم مشترکِ فرا قبیله/حزبی متحد، و هم برای سلطهٔ قومی/سیاسی خویش، در میان دیگریها، مشروعیتی کسب، و زیرساخت سلطه و منافع قومی خویش را در پرتو شعارهای دینی، کتمان، و نیت شر خویش را در قالب مفاهیم خیر بیان کند.

اسلام اصیل اولیه و شیوهٔ صالحینی که وهابیون ادعا دارند، اسلام عربی خالصِ شبه‌جزیره‌عربستان و روح عربی است، که هنوز با فرهنگ یونانی، ایرانی و هندی و...تلفیق، یا به قول وهابیون، آلوده نشده‌است. منظور از مبارزه با شرک، عرفان، فلسفه و...، مبارزه با امتزاج روح عربی، با روح عرفانی ایران و فلسفی یونان و...است. در واقع خوب می‌دانند که خلافت عربی و وحدت عربی، جز برپایهٔ عصبیت/ روح عربی، زدودن تاثیرات فرهنگ و تمدن ایرانی، ترکی و یونانی، میسر نخواهد شد. بت پرستی و قبرپرستی، همان فرهنگ و رسوم ترکها است، که قصد زدودن آن را دارند. عرفان، روح ایرانی است که قصد زدودن ان را از روح عربی دارند. فلسفه هم، روح و فرهنگ یونانی، مبارزه و ضدیت با شیعه، مبارزه با روح و فرهنگ ایرانی است. در واقع به اسم اسلام و شعار بازگشت به اسلام اصیل، قصد احیای روح و عصبیت‌عربی صدر اسلام، یا همان سلطهٔ قریش/عرب را دارند. منظور از جدایی اسلام از آلودگی با فرهنگ ایرانی، هندی، یونانی و ترکی، آلودگی حاکمیت/حکومتهای ترکی، ایرانی و...در منطقه و ایجاد حاکمیت/سلطهٔ فراگیر عربی است، که در زمان خلفای قبلی بوده‌است . بنابراین، همانند صدر اسلام، دعوتِ وهابیان مقدمهٔ تشکیل دولت بود. بسیاری از نویسندگان، با توجه به «تاثیر وهابیت در ضدیت با ترکان، و وحدت قبایل‌عربی، وهابیت را در امتداد جنبش استقلال طلبانهٔ عرب، نمودار روح استقلال طلبی عرب، و آن را به وجدان قومی عرب پیوند داده‌اند»(فراتی، ۱۳۸۷: ۲۱۷). بنابراین، اصل نه در مبارزهٔ و کشمکش مفاهیم دینی/اسلامی، بلکه ستیز قومی/سیاسی عرب با ترک و... است.

رشیدرضا:

وی رستگاری را منوط آن می‌دانست که خلافت از دست ترکان به اعراب بازگردد(عنایت، ۱۳۸۹: ۱۵۸). رشیدرضا، از سویی جنبش عربی را برای یگانگی در راه وحدت عرب لازم می دانست، از سویی هم، در حزب عدم تمرکز اداری عثمانی، که در سال ۱۹۱۲ در قاهره بنیاد گرفت و هدفش خودمختاری/جدایی از عثمانی بود، عضویت داشت(همان: ۱۵۹). یعنی تا زمانی که سلطه از آن اعراب نیست از عدم تمرکز، زمانی که در دست اعراب باشد از وحدت عربی و انتقال خلافت به اعراب دفاع می‌کند. رشیدرضا، از طرفداران پرشور جنبش وهابیت بود. وی قبل از سفر به قاهره، در سال ۱۹۲۰، رئیس کنگرهٔ ملی سوریه بود(عنایت، ۱۳۶۰: ۱۳۰) در شام از رهبران حزب ملی‌گرایی عربی بود. «او سخنگوی فعال قومیت عرب سوری بود»(همان). واضح است دفاع وی از اسلام و خلافت عربی/اسلامی، طرحی بود، برای احیای عضمت عربی و سلطه دوباره اعراب بر سایر اقوام، زیر پرچم اسلام است.

در حالیکه رشید رضا در جریان جنبش قومی جداگانه ناسیونالیسم عربی در برابر ترکان عثمانی از ناسیونالیستهای عرب حمایت می کرد- برپایی کنکره عرب در سوریه.گردهمای کنگره سراسری عرب در سوریه- بعدها در فرایند برپایی دولت های نوین پراکنده عربی و گسترش اندیشه ملت خواهی در مصر و. .. در برابر ارمانهای ناسیونالیسم عرب ایستاد و با تاکید بر جهان شمولی اسلام ناسیونالیسم را به باد حمله داد(احمدی، ۱۳۸۳: ۶۰). چون ناسیونالیسم اولیه ی رضا برای رهایی و وحدت اعراب در مقابل ترکان بود و مخالفت بعدی وی با ناسیونالیسم و دفاع از جهانشمولی اسلام بازهم برای حفظ وحدت عربی و مخالفت با ناسیونالیسم محدود کشوری بود که اتحاد جهان عرب را خدشه دار می کرد.

حزب بعث و داعش: از شوونیسم خونی/قومی به بنیادگرایی دینی

قبل از هرچیز باید اشاره کنم که شعار امروزی داعش(دولت اسلامی عراق و شام)، را اولین بار عفلق و حزب بعث وی طرح کردند. وی اختلاف کوفه و دمشق را کنار زده، و دولت‌متحد عربیِ، عراق و شام را با رهبری حزب بعث

پایه‌ریزی کرد(موجانی، ۱۳۹۱ :۲۵). عفلق و بیطار و کسانی که اندیشه‌ی بعث را مطرح کردند، در بیان و تفکرشان با دولت عثمانی، در نقطه‌ی تقابل بودند، اما این نقطه‌ی تقابل نه در تقابل مفهومی بود که دولت اسلامی آن را به خود منتسب داشته بود (بحث خلافت در دنیای اسلام)، بلکه تقابل در این جهت بود که چرا خلیفه، غیرعرب است و زبان خلافت، غیرعربی و ترکی است(همان). بنابراین، حزب بعث با اتحادِ خلافت‌اسلامی مُشکل نداشت، بلکه با خلافت‌اسلامی‌ای که در سلطهٔ حاکمان غیرعرب بود و زبان آن عربی نبود. عفلق مبنای این اتحاد را، با توجه به سابقهٔ عروبت بر اسلام، بر پایهٔ عصبیت عربی(همان) در اتحاد با اسلام یا با ابزار هژمونیک اسلام مطرح کرد. از نظر عفلق کلیه اعراب در سرتاسر جهان یک ملت واحد را تشکیل می دهند و مرزهایی که به طور مصنوعی آن‌ها را از هم جدا کرده‌است از ساخته های امپریالیسم است(دوست محمدی، ۱۳۸۷، ش۳: ۷۳)

میشل‌عفلق، همانند و در ادامه بسیاری از احیاگران اسلامی، در پی ناسیونالیسم عربی و احیای عظمت و وحدت عربی با ایدئولوژی اسلام بود. وی ناسیونالیسم را یک واقعیت زنده و ابدی توصیف می‌کند نه تاریخی/قراردادی(پارسادوست، ۱۳۶۹: ۱۰۱). اسلام در ایدئولوژی بعث رسالتش رستگاری کل بشریت نیست بلکه به عنوان ابزاری که سیادت عرب بر جهان را موجب می‌شود یا به عنوان وسیله ای برای بسیج توده ها علیه استعمار مطرح می‌شود(دوست محمدی، ۱۳۸۷، ش۳: ۷۷). از دیدگاه حزب بعث و عفلق «اسلام درخشانترین تصویر زبان و ادب عرب است بزرگترین بخش تاریخ ملی انهاست». عفلق در حیرت است که چطور یک عرب می‌تواند از اسلام متنفر باشد. چرا که اسلام به هویت ملی عربی و عظمت ملت عرب کمک کرده‌است«بسیار متحیرم از این‌که مسلمانی از عرب خوشش نیاید و بیشتر از آن متحیرم که چطور عربی می‌تواند با اسلام موافق‌نباشد» به همین‌دلیل عفلق مخالف تقلید از ناسیونالیسم سکولار غربی بود. چون اسلام، در جهت منافع قوم/نژاد عرب بود، برخلاف مسیحیت، که بر ضد منافع ملتهای آلمان، انگلستان و فرانسه، پیشروان ناسیونالیسم بودند. بنابراین، پناه بردن به اسلام نه به عنوان یک ایین عبادی بلکه برای احیای عظمت ملت عربی و هویت عربی و احیای گذشته‌ای بود که با نیروی اسلام، عرب سرور منطقه شده بود. اسلام از نظر عفلق در اساس یک جنبش عربی که هدف ان احیای عربیزم و واقعیت دادن به ان است اسلام برای اعراب صرفا اعتقادی و مربوط به اخرالزمان نیست بلکه تجلی بالاترین احساسات جهان نگرانه و بینش زندگی است(الخلیل، ۱۳۷۰: ۳۱۰).

نتیجهٔ طرح حزب بعث/عفلق، یعنی نفی خلافت/حکومتهای غیر عربی، و اتحاد شام و عراق، را امروزهٔ داعش، با همکاری همان بعثیهای اصولگرای طرفدار اتحاد شام/عراق، -که توسط صدام حسین، از قدرت برکنار شده بودند، - بازتولید و احیاء کرد. پیوند عصبیت قریش با دعوت/جهاد پیامبر، در قالب پیوند ناسیونالیسم با دولت اسلامی داعش احیاء شد. جالب است اسامی روسای داعش، هاشمی(ابوعمر بغدادی هاشمی) و قریشی(ابوبکر بغدادی قریشی) است. این نشان می‌دهد پیوند دین/اسلام با عصبیت/ناسیونالیسم حداقل در سطح رهبران آگاهانه است و هدف داعش در قالب اسلام، احیای عصبیت قبیله/قومی هاشمی/قریشی پیامبر است.

در ژوئیه ۱۹۷۰ حزب بعث عراق برای نزدیکی با بعث سوریه مفهوم عروبت و سوسیالیسم را در کنار هم قرار داد و مجموعه مذاکراتی اتفاق افتاد -در همین سال‌ها می‌بینیم که عفلق به بغداد دعوت می‌شود- که دو دولت حسن البکر و حافظ اسد در فاصله‌ی ۲۴ تا ۲۶ اکتبر ۷۸، به این نتیجه رسیدند که یک دولت مشترک تشکیل بدهند، تا ایده‌ای که عفلق حدود ۴۰ سال قبل مطرح کرده بود، یعنی یک دولت مشترک در عراق و سوریه را بتوانند پایه‌گذاری کنند.

عفلق اعتقاد عمیقی داشت آن‌چه مانع از آن شد که عروبت به‌عنوان یک بنیان اساسی در دنیای اسلامی تفوق پیدا کند جدال تاریخی بین دمشق و کوفه و بین غسان و حیره، تاریخی قبل از اسلام است و برای این‌که از این گذر کند، اجتماع این دو قوه بایستی در کنار هم یک حکومت را تشکیل بدهد؛ بنابراین، توافقی در اکتبر اتفاق افتاد و قرار شد که از چند ماه بعد یک دوره‌ی گذار شش‌ماهه را طی کنند و مرکزیت سیاسی-اداری دمشق باشد، با رهبری البکر (جناح عراقی) حزب بعث؛ یعنی در واقع البکر، مسئولیت این دولت متحد را نه در بغداد، بلکه در دمشق و کنار سوری‌ها بر عهده بگیرد و بعد از آن وزارت خارجه و ارکان استخبارات و ارکان نظامی در یکدیگر کاملاً وارد شوند

و ســاختاری متحد صــورت بگیرد و بعد از آن طبیعتاً این اقلیم شــکل بگیرد. ما این عبارت اقلیم را امروز هم در بیان خلافت و در قلمروی که داعش برای خود تعریف کرده‌است، می‌بینیم.

این اتفاق به دلایلی در آن زمان نیفتاد. بعد از به قدرت رســیدن صــدام حســین و حذف یا کناره‌گیری آقای البکر، در مجلسی که برپا شده بود، صدام سخنرانی کرد و بسیاری از وزرا و فرماندهان عالی را متهم به خیانت کرد و همان جا در مقابل دوربین‌های تلویزیون آن‌ها را بردند و اعدام دســته‌جمعی کردند. به‌این‌ترتیب، کودتایی اتفاق افتاد که در تقابل با همین جریان اصـول‌گرایی بود که به دنبال وحدت اقلیم سوریه و عراق بود. این جریان اصـول‌گرا با تصـمیم صـدام آسیب جدی‌ای خورد.

صـدام از ۱۹۹۱ بعد از شـکسـتی که در جریان جنگ کویت خورد، مشـی سـیاسـی خود را در داخل کشـور عوض کرد. صـدام در آن مقاطع به‌عنوان سـیف العرب یا سـیف الاسـلام -یعنی خود را در نقش خالدبن‌ولید می‌دید- نقش یک فاتح را برای خود در نظر داشــت که جهان اســلام را نجات بدهد. از این ســال‌ها به بعد اتفاقی که افتاد، یعنی بعد از استقرار و سرکوب انتفاضـه‌ی شیعیان در شعبانیه و مناطق کردی، صـدام تصـمیمات اسـاسـی در ارتباط با شبکه‌های اســلام‌گرا گرفت؛ الله اکبر بر روی پرچم عراق نقش بســت، از ســال ۲۰۰۱ به بعد تمام بیانیه‌هایی که دولت عراق و صدام داد از آیات و عباراتی استفاده می‌کرد که بن‌لادن استفاده کرده بود و این نشان‌دهنده‌ی آن بود که به نوعی سیستم بعث که سیستم هوشمندی بود، انتظار داشت که بتواند این ردا را از روی دوش اسلام‌گراها بردارد و بر روی دوش خود بگذارد؛ پس گرایش به ســمت نوعی از بهره‌گیری از ابزار اســلامی و فرایند القاعده در دنیای اســلام و تأثیر و جذب این پتانسـیل در دسـتور دولت بعث عراق بود و این بعد از سـقوط هم خود را نشـان داد؛ به طور مثال صـدام در دادگاه ریش می‌گذاشت یا قرآن به دست می‌گرفت و با آیات قرآن از خود دفاع می‌کرد و سعی می‌کرد که این ژست را به طور کامل داشته باشد(موجانی، اینترنت). این نشان می‌دهد از قریش تا بعث و صدام و داعش، اسلام فقط رنگ، و عربیسم، مادهٔ اصلی و چنگ و دندان است که برای شکار طعمه، رنگ عوض می‌کند.

شبکه‌ی دیگری که در بعث مؤثر بود و امروز در داعش سهمی‌دارد و بخشی از تفکر داعش را یعنی مفهوم خلافت و اقلیم را ساختند، شبکه‌ی دوم، عناصر بعثی بازمانده از دوره صدام بودند؛ بخش قابل ملاحظه‌شان هم شیعه و علوی بودند که توانسـتند از دوران بعد از صـدام اسـتفاده کنند و این تفکر را تقویت کنند.یعنی آن دسـته از افسـران رده‌های میانی که در جریان بعثی‌زدایی حذف شده بودند یا در جریان از بین رفتن ارتش، واحدهای خود را از دست داده بودند و به‌صورت رها و سرگردان در دولت عراق، از سال ۲۰۰۳ به بعد یک وضعیت بلاتکلیف داشتند و به انواع کارها هم دســت زدند و به دلیل محدودیت‌هایی که برایشــان ایجاد شــده بود مجبور بودند که در همان شــبکه‌ی عشــیره‌ای و درون‌سیستمی خودشان عمل کنند. بعضی از آن‌ها گردان‌های مقاومت را به وجود آوردند و بعضی دیگر عملاً و عمیقاً به سمت جریان‌های اسلامی و ضداشغالگری گرایش پیدا کردند و به دلیل روابط خونی و عشیره‌ای که داشتند وارد فرایندی شدند که سیستم نظامی سابق توانست به‌سرعت در آن مستولی شود.

نیروی بعثی ســوریه که در لبنان بود به رقه و دیرالزور آمد و امنیت مرزها و مســائل آن منطقه را بر عهده گرفت. این منطقه درســت در همان زمان با پدیده‌ی انتقال جهادی‌ها با ماشــین‌های مختلف مواجه بود. از ســال ۲۰۰۷ شــاهد شدیدترین نوع انفجارها و عملیات در عراق هستیم به حدی که تروریسم به اوج خود رسیده بود؛ «زرقاوی» پدیده‌ی همین سال‌ها است. این شبکه در این مقطع بسیار مؤثر عمل کرد و بعث توانست صرف‌نظر از یک مجموعه عملیات متنوع و متعدد که انجام داد، به‌راحتی در درون سیستم‌های جهادی نیز وارد شود. اولین نمونه‌ای که از یک جریان با ریشـــه‌ی بعثی داریم، برمی‌گردد، به زمانی که مجلس شـورای مجاهدین در سـال اول دسـامبر ۲۰۰۵ در عراق اعلام موجودیت کرد و شخصیتی آمد و گفت که من می‌خواهم کشور اسلامی عراق را به وجود بیاورم، این شخص همان ابوعمر بغدادی هاشمی بنیانگذار اصلی داعش است(موجانی، همان). که ناسیونالیسم عربی را به خلافت‌اسلامی تغییر رنگ داد همان‌طور که در صدر اسلام، عصبیت قریشی/عربی به امت اسلامی تغییر نام داد. بنابراین، هم بعثیهای طرفدار اتحاد شام و عراق که توسط صدام طرد شده بودند و هم بعثیهایی که در کشتار صدام بر علیه کردها در انفال

و حلبجه مشارکت داشتند، بعد از سقوط رژیم صدام در یک چیز مشترک بودند ممانعت از استقلال و جدایی کردستان از عراق عربی، که به داعش پیوستند. داعش هم اگر به سلاح شیمایی دسرسی داشت همانند صدام اقدام می‌کرد. چون اقدامات وحشیانه داعش بر علیه کردها همان شوونیسم خونی بعثیها بر ضد کردها است که در قالب آیات قرآنی به آن لباس شرعیت پوشانده‌اند. همان‌طور که اقدامات اسلام زمان پیامبر همان عصبیت و منطق قبیله بود که لباس وحی قرآنی به تن کرد. اگر پیامبر با الهام از طرف خدا عصبیت و منطق قبایل عرب را متافیزیکی کرد بغدادی با الهام از طرف پیامبر شوونیسم عربی بعث را تقدیس شرعی داد. بنابراین، اسلام از قریش تا داعش استراتژی سلطه عرب بر غیرعرب بوده‌است و تقدیر اسلام ایدئولوژی بودن آن است.

پیوند نزدیکی بین عربیت و اسلام وجود دارد «عربها نمی‌توانند هویت خود را بدون اعلای اسلام که پایدارترین منبع حیثیت، و نیرومندترین انگیزه احساس وحدت هویت در طی قرون و اعصار بوده‌است ، اعتلاء ببخشند»(عنایت، ۱۳۶۲: ۲۰۰). طبیعی است امروزه پیام اسلام با وجود خودآگاهی و ناسیونالیسم دیگر ملتها از جمله کُردها، قداست گذشته را ندارد که به آن گرایش پیدا کنند. لاجرم برای سلطه دوباره، ناگزیر از چاشنی خشونت بیشتر هستند. تجاوز به زنان شنگال و...از دید ما و از زاویه حقوق بشر امروزی تجاوز و وحشی‌گری است. اگر از زاویهٔ دید خود داعشیها و اسلام عربی به آن بنگریم، قطعاً همانند صدر اسلام و پیامبر، همان سنت چند همسری و کنیزی سنت اسلامی و غنیمت است. همانند امروز داعش، در صدر اسلام این‌چنین اقدامات داعشی به عنوان جهاد و غنیمت و...مشروع و مایهٔ افتخار بود، با این تفاوت که در آن‌روزها نه ارتباطات امروزی بود، نه مفاهیم حقوق بشر و ارزشهای انسانی، که فراتر از زاویه تبلیغات دین/کفر خود حاکمان به آن بنگریم.

نتیجه گیری:

آن‌چه در این مقاله در پی پردازش آن بودیم پیوند اسلام به عنوان دین با عصبیت دیروزی عربی و ناسیونالیسم مدرن امروزی است. اسلام از آغاز استراتژی پردازش شده توسط محمد برای اتحاد قوم عرب و سلطه بر غیرعرب بود و در دنیای مدرن نیز در تلفیق باناسیونالیسم برای احیای سلطه و عظمت از دست رفته عرب، اسلام را به عنوان ایدئولوژی سیاسی‌که اعراب را متحد و حاکمیت ترکان و استعمار را برداشته احیا کردند که بعدها زمینه سلطه اعراب بر اقوامی چون کردها را فراهم آورد. در خاورمیانه همیشه سیاست بر تفکر و اندیشه تقدم داشته است و مابین دین و اندیشه و ساختار قدرت و منافع قومی ارتباط تنگاتنگی بوده‌است وادیان خاورمیانه جدا از روح قومی نبوده اند. به همین‌دلیل صاحبان دین برای پنهان کردن دین به عنوان طرحی سیاسی و کتمان ارتباط آن با منافع قومی، هرچه بیشتر سعی در قداست دادن به آن و متافیزیکی کردن آن داشتند تا مشروعیت سلطه قوم صاحب دین را فراهم آورد. اسلام نه تنها از روح عربیت سرچشمه گرفته است بلکه خود باعث گسترش و سلطه عربیسم شد اسلام نه تنها از نظر آداب و رسوم بلکه اهداف سیاسی مستور در آن در خدمت منافع قومی عرب و جهانگستری آن است. اسلام از قریش تا بعث طرحی سیاسی برای سلطه و سیادت اعراب بر غیرعرب بوده و است.

همان‌طور که عصبیت قریش، مبنای دین/خلافت‌اسلامی بود، ناسیونالیسم عربی بعث نیز زیربنای خلافت داعش است. اگر ابوبکر صدیق پیوند دعوت به دولت را تکمیل کرد، ابوبکر بغدادی نیز طرح دولت بعث را به دعوت اسلامی داد. پیوند، وحی‌اسلام، عصبیت قریش و استفاده از منطق قبیله، نه انحراف از اصل بود، نه تقدیر ساختار. بلکه نقشهٔ وحی و خواست سوژه‌ی رسالت بود. ساختار پیوند (قبیله/وحی)، طرحی هوشمندانه برای تحقق بهشت در زمین با وعدهٔ بهشت آسمان بود. وعدهٔ قیصر/کسری، تقدیس غنیمت، جهاد، کنیز و زکات، پیمان نانوشته با قریش(وعده سروری به قریش در ازای پذیرش اسلام)، همگی روشنگر طرح سیاسی سوژه، طرح سیاسی‌ای که با نقشهٔ قرآن، و کلنگ جهاد/قتال، جاده صاف‌کن فتح، برای کاروان غنیمت/زکات، به قریش بود. برای حفظ کاروان از دزدان(اقوام مغلوب)، پلیس خلافت و هشدار دوربین خدا را برساختند. قوم عرب که صاحب نیروی تولید

غارت/غنیمت بود به طبقهٔ برتر، که در نتیجهٔ اطاعت اوامر قتال/جهاد خدا، صاحب بهشت و حوری/کنیزها و منابع و لذتهای آن شـــد. اقوام مغلوب نیز در جهنم بردگی، فقط صـــاحب نیروی کار خود بودند که نتیجهٔ کار آن‌ها ســـرمایهٔ خوشـگذرانی طبقه صـاحب ابزار تولید(شـمشـیر/قدرت) می‌شـد. اسـلام به عنوان ابزار هژمونیک اعراب، به غارتها و فتح در قالب جهاد/قتال، غنیمت، کنیز و...مشـــروعیت می‌داد و هم به غالب بودن و در رأس بودن قوم عرب در قالب ئمه‌من‌القریش، تقدیس زبان عربی، صحابه، اهل حل و عقد و...

دین اسـلام و شـخصـیت کاریزمای پیامبر اسـلام عرف قبایل عربی را که شـاید قبل از ظهور حضـرت ایشـان، مایهٔ ننگ و نه افتخار بود، و صـــرفاً از روی غریزهٔ بقاء و منطق صـــحرا بود، را به قانون، ارزش و حلال اعلام کرد. حضـرت رسـول، خود بر پنج ویژگی اشـاره می‌کند که موجب تمایز رسـالت آن حضـرت از دیگر انبیاء و ادیان پیشـین اسـت: «پنج چیز بر من عطا شـده‌است که پیامبران قبلی فاقد آن بودند؛ هر پیامبر بر قوم خاصـی برگزیده می‌شـد ولی من بر همه انسـان‌ها مبعوث شـده‌ام(قیصـر و کسـری، قادری)، غنایم جنگی بر من حلال شـده‌اسـت، در حالیکه بر پیامبران قبل از من حرام بود. زمین برای من طیب و طاهر و مسـجد قرار داده شـده‌اسـت(تسـخیر زمین...، قادری). دشـمنان ما به انداز مسیر یک ماه از ما هراسـان و مرعوب هسـتند(قاتلو و جهاد و..، قادری) و برای من حق شـفاعت عطا شـده‌اسـت»(ریعور در فیرحی، ۱۳۷۸: ۱۴۳). اکنون، گُردهای دشـمن، به اندازهٔ یک سـال از داعش هراسـان هستند.

یادداشتها:

۱- ثروت زیادی در دست اندک گروهی از صحابه و قریشیان انباشته شد برای نمونه به چند صحابی برجسته پیامبر که اعضای عشره مبشره یعنی مژده دهندگان به بهشت بودند اشاره می کنیم: میراث زبیر پس از مرگش ۵۹ میلیون و هشتصد هزار درهم بود و هزار برده داشت که باو خراج می پرداختند و در مدینه یازده خانه داشت. همچنین خانه ها و باغ هایی در بصره و کوفه و قسطاط و اسکندریه داشت و هزار اسب از خود برجا گذاشت(ابن کثیر در جابری:۳۰۶). طلحه ۳۰ میلیون درهم داشت ثروت وی را صد کیسه پوست تخمین زده اند...سعد خانه ای از عقیق ساخت ۲۵۰ هزار دینار داشت...زید بن ثابت به هنگام مرگ به اندازه ای طلا و نقره داشت که با چکش آن‌ها را می شکستند.....عبدالرحمن بن عوف هفتصد شتر داشت که مدینه از صدای شتران او لرزان می شد مجموعه عظیمی از طلا داشت صد اسب و سه هزار گوسفند و خانه ای بزرگ در مدینه داشت...عثمان بن عفان ۳۰ میلیون و ۵۰۰ هزار درهم و هزار شـــتر و اســـب ها و شـــتران زیادی به جای گذاشـــت و هفت خانه در مدینه داشت...(مسعودی و ابن قبیبه و...در جابری: ۳۰۷-۳۰۸).

۲- جالب است که بدانیم نظام سیاسی عباسیان/اسلامی و ساسانی/ایرانی، در واکنش به جنبشهای گُردی/مادی، تثبیت و دیگری/غیر این نظامها، شـورشـهای گُردی؛ مزدکی/خرمدینی بودند. که در دیسـکورس حاکم زرتشـتی/اسـلامی، ایرانی/عربی، به زندیق، زندیک، کافر، قرمطی، اهریمن و....تبدیل شـدند. دولت/خلافت عباسـیان، همان دولت/امپراتوری سـاسـانیان، الله، همان اهورا، قرآن، همان وندیداد، ضل‌الله همان فرهٔایزدی، بنابراین، کردهای مزدکی که در مقابل سلسله‌مراتب، دین‌سیاسی و سلطه قوم/طبقه پارسـی سـاسـانی ایسـتادند در خرمدینان بازتولید شـدند که در مقابل همان مولفه‌های عباسـیان ایسـتادند. اسـاسـاًازدواج عقل اقتصـادی/سـیاسـی و دینی ایرانی/عربی، به دلیل دشـمن مشـترک جنبشـهایی چون خرمدینان بودند که با مولفه‌هایی چون دموکراسـی‌عشـیرتی، عدالت اشـتراکی/برابری، فرهنگ زمینی/دیونیزوسـی، مشـروعیت زمینی/قراردادی و....اسـاس‌نظم ایرانی/عربی را با مولفه‌هایی چون حق‌الهی شاهان، عدالت طبقاتی/سلسله‌مراتبی، فرهنگ دینی/متافیزیکی و مشروعیت آسمانی را به لرزه درآوردند.

افشین با همکاری طاهریان بابک خرمدین را شکست داد.(اشپولر، ۱۳۷۷: ۱۰۵).با اتحاد افشین و طاهریان ایرانی، سرباز غلامان ترکی، چون اشـناس و مشـروعیت خلافت عربی/اسلامی، شـورش خرمدینان گُردی سـرکوب شـد. بعد از رسـیدن خبر دستگیری بابک به خلیفه....مردم صدا به تکبیر برداشتند و شاد شدند و فتح نامه به ولایتها نوشته شد. سال ۲۲۳...هارون بن معتصـم و خاندان خلافت و رجال دولت، از افشـین اسـتقبال کردند. پیراهن طلا با یاقوت وجواهر بروی پوشـاندند(مسـعودی،

۱۳۷۰، ج۲، ٤٧٠). «شاعران و خطیبان در مجلس معتصم سخن بسیار گفتند...... معتصم «اترجه» دختر «اشناس»ترک را به حسن بن افشین داد. عروسی بی نظیری ترتیب داد . .. (همان:٤٧٢).این صرفاً ازدواج نکاحی نبود، بلکه ازدواج عقل‌سیاسی ترک و ایران و عرب بر علیه سیاست عقلانی کُرد بود که بعدها هم با سعدآباد و پیمانهای امنیتی امروزی...بازتولید شد

فصل چهارم

نقدی بر اندیشه‌های تاریخی عبدالله اوجالان

بخش اول: تمدن مشترک ماد و پارس

مقدمه:

اوجالان بر پایه استراتژی حزب خویش که کنفدرالیسم و مخالفت با دولت مستقل کوردی است، دست به نوشتن تاریخ زده است و تاریخ نگاری وی نه ارزش علمی مستقل بلکه یافتن بنیاد تاریخی برای استراتژی امروزی است ناگزیر شخصیت سیاستمدارش بر قلم علمی اش می چربد و موشکافیهای تاریخی را فدای مشروعیت استراتژی و طرحهای سیاسی امروز کرده‌است. طرح سیاسی اوجالان و استراتژی پ.ک.ک در تحقق کنفدرالیسم و آشتی ملتها اگرچه از نظر اخلاقی زیبا، اما از نظر سیاسی فاقد هرگونه ارزش و همانند تفکرات پیشین مارکسیست_لنینیستیش، عمر کوتاهی خواهد داشت.چون کنفدرالیسم دموکراتیک نه نظریه ای بر مبناهی هویت و سنت کوردی بلکه ایدئولوژی است و امر سیاسی خاورمیانه را در نظر نگرفته است. اصل در امر سیاسی ستیز و مبارزه میان ما و دیگری است ما/دیگری حاکم بر خاورمیانه نیز قومی است. با اخلاق و زیبایی‌شناسی نمی‌توان کشتی سیاست را در اقیانوس طوفانی خشونت، به ساحل صلح و توافق رساند خوب و بد، زشت و زیبا، درست و نادرست، مفاهیم مربوط به اخلاق و زیبایی‌شناسی است نه سیاست. در نبود اندیشه سیاسی به توهمات اخلاقی و مدینه فاضله پناه می‌بریم و رویاهای عرفانی را با اندیشه سیاسی و استراتژی، اشتباه فرض می گیریم. نبود اندیشه سیاسی و بنیاد نهادن استراتژی بر مبنای همدلیهای عارفانه، دلیل اصلی امتناع مفهومی دولت‌کوردی و طرحهای فدرال و کنفدرال است. توهمات اوجالان در تحقق اخلاقیات در باتلاق فاشیستی خاورمیانه که در گرداب قومیت و فرقه گرایی مذهبی می سوزد، دلیل سرایش توهمات تاریخی وی در آشتی دو قوم پارس و کورد در دنیای قدیم است. بحث اوجالان درباره اشتراک و همگرایی ماد و پارس و اخلاق زرتشتی، نه شناخت آن چه هست تاریخی بلکه از سویی قالب کردن صورت متأخر بر ماده تاریخی و از سوی دیگر ناشی از اسارت فکری وی در مقابل سلطه فکری ایرانیت است. متاسفانه تحلیلهای نادرستی

از تاریخ و هویت کردها انجام داده است. البته این ایراد قابل تصور است نه تنها جناب اوجالان بلکه بسیاری از مورخان و شخصیتهای فکری ما هم اسیر این ذهنیت و درگیر این مشکلات هستند. چون ما علم تاریخ نداشته‌ایم ما فاقد نوشته و در متن تاریخ همیشه در حاشیه بوده ایم. حاشیه بودن ما از نظر سیاسی نمادی از حاشیه بودن ما در متن تاریخ است. تاریخ را فاتحان بر اساس حب و بغض خود نگاشته‌اند. ما اگر نه به قول اولسون، قومی بی تاریخ، اما همان‌طور که ژان.مار به درستی گفته است، قوم فراموش شدهٔ تاریخ هستیم، و چون قوم مغلوب بوده‌ایم لاجرم غالبان تاریخ را نگاشته‌اند و ما از زاویه دید آن‌ها به تاریخ خود می نگریم. اینکه اوجالان برای اولین بار سعی کرده‌است ما را از حاشیه تاریخ به سطح متن دربیارد، کاری است شایسته تحسین، اما نباید چشمانمان را بر روی اشتباهات اساسی تاریخ‌نگاری وی ببندیم. تاریخ نگاری کُرد، به نوعی دیرینه‌شناسی سکوت است. برای این‌که از حاشیه سیاسی به قدرت و استقلال دست یابیم باید با دیرینه شناسی/باستان شناسی، تاریخ کرد را از گردوغبار سلطه فکری و تاریخ اقوام مسلط بر کرد، بیرون بکشیم. برای این‌که سهمی از قدرت وحکومت به دست بیاوریم باید ابتدا سهممان را از تاریخ و فرهنگ بازپس بگیریم که، کار اوجالان در این زمینه مهم است اما متاسفانه فاقد موشکافی تاریخی و دارای اشتباهات اساسی که نه تنها در علم تاریخ نادیده انگاشتن آن‌ها گناهی بزرگ است بلکه برای پی‌ریختن استراتژی امروز نیز اشتباهی نابخشودنی است. نگارنده در این مقاله به همه اندیشه‌های اوجالان/آپو نمی‌پردازم و در فرصت دیگری اینکارو را خواهم کرد. نه از نظر متدولوژیک و نه چهارچوب کار وی و نه استراتژی وی را نقد می‌کنم که محدودیت این مقال اجازه ان را نمی‌دهد در این مختصر صرفاً به کتاب«از دولت کاهنی سومر به سوی تمدن دموکراتیک مدرن» خواهم پرداخت آن‌هم نه همهٔ کتاب، بلکه بخشهای مختصر و مواردی از آن که در مورد تمدن مشترک ماد-پارس، زرتشت، آریایی بودن اقوامی چون گوتی و ماد، میترا، و امپراتوری ایرانی است می پردازم.

این مقاله به دو بخش تقسیم می‌شود: در بخش اول، ابتدا به نقد دیدگاه وی در مورد تمدن مشترک ماد-پارس و مشارکت مادها در امپراتوری ایرانی واین‌که کوروش خواهرزادهٔ آستیاگ بود و انتقال قدرت از ماد به پارس، صرفا تغییر خاندان حاکم بود، خواهم پرداخت و در بخش دوم هم به اندیشه های وی در مورد زرتشت و نقد اندیشه‌های وی در مورد زرتشت و نسبت دادن اندیشه های روشنفکرانه به زرتشت و مادی دانستن زرتشت و نادیده گرفتن میترا/مهر خواهم پرداخت.که چطور زرتشت بزرگترین دشمن تاریخی و فرهنگی کردها، به قهرمان روشنگری و پیامبری کردی تبدیل می‌شود؟ هنگامی که این مطالب را در کتاب اوجالان رهبر خلقمان؟ خواندم متوجه شدم که سلطهٔ ایران فقط نظامی/سیاسی نیست بلکه سلطهٔ اصلی آن‌ها فکری و ذهنی است که آثار سلطه فکری و تاریخ‌نگاری ایرانی را حتی در اوجالان که امید آزادی را به وی بسته‌ایم، مشهود است. در حالی که لازمهٔ رهایی سیاسی، رهایی فکر و اندیشه است.و لازمه رهایی فکر و اندیشه، کشف و احیای تاریخ متمایز ملت کرد است که اگرچه آب دریایی است که نتوان کشید اما بقدر تشنگی بباید چشید.

اوجالان با استناد به اشتراکات امروزی کردها و فارسها«می‌توان با استناد به اصل گسترش تمدن، ارتباط نزدیک زبانی و فرهنگی بین کردها و فارسها را در جغرافیای کنونی ایران وایالتهای کردنشین آن براحتی اثبات نمود»(اوجالان، ۱۳۸۲: ۱۴۱)، حکم بر اشتراکات مادها و پارسهای قدیم می‌دهد«وجود اشتراکات زیاد بین پارسها ومادها را همگان می‌دانند....آشکار است که درمراحل قبلی تاریخ، فاصله و جدایی چندانی بین آن‌ها به وجود نیامده و در درون یک نظام واحد جای گرفته‌اند»(همان). در جواب باید گفت اگر امروز اشتراکات فرهنگی بین کردها و پارسها وجود دارد نه ناشی از خویشاوندی و اشتراک فرهنگی، بلکه ناشی از سلطه فرهنگی و سیاسی درازمدت پارسها بر کردها و نابودی فرهنگ و زبان کردی است که سلطهٔ فرهنگ و زبان و ارزشهایی ایرانی/پارسی در میان کردها درونی شده‌است. و از اشتراکات امروزی که در واقع ناشی از نابودی فرهنگ و روح متمایز ملت کرد و سلطه ارزشهای فارس بر آن‌هاست نباید نسخهٔ تاریخی پیچید و حکم به اشتراکات تاریخی آن‌ها داد. من در ادامه مورد به مورد به نقد ایده‌های اوجالان در مورد اشتراکات ماد-پارس، که ناشی از سلطه تاریخ‌نگاری و اسطوره‌های ایرانی بر ذهن مورخان و رهبر خلقمان است می پردازم.

اوجالان اسـطوره‌های ایرانی را با تاریخ اشـتباه گرفته اسـت و از زاویه ذهنیت اسـطوره‌ای ایران به تاریخ ماد می‌نگرد. اول از همه این‌که مطابق با اسطوره‌های ایرانی، کوروش را خواهرزاده‌ی آستیاگ می داند«آستیاگ رئیس کنفدراسیون ماد از سوی خواهرزاده‌اش، کوروش، در جریان یک کودتای درباری عزل شد»(همان، ۱۴۲). من در ادامه به این‌که آیا صرفاً کودتای درباری بود یا جنگ بین دو قوم بازخواهم گشت در اینجا به خویشاوندی کوروش با آستیاگ می‌پردازم.

اولاً کوروش در اساطیر نه خواهرزاده آستیاگ، بلکه نوهٔ وی است که این هم درست نیست. این فقط اوجالان نیست که اسیر این ذهنیت اسطوره‌ای است بلکه نوشته های سراسر جهان کوروش را پسر ماندانه، دختر آستیاگ می دانند که محال است.(هینتس، ۱۳۸۶، ۹۲). کوروش چند سال پیش از به تخت نشستن آستیاگ- در ۵۹۰ ق. م، زاده شد(شهبازی، ۱۳۵۰، ۱۰۳). آستیاگ که در ۵۸۴ جانشین شد کوروش در ان زمان ۱۷ ساله بود چون او به قول دینون و یوستینوس و دانیال نبی به هنگام پیروززی بر بابل ۶۲ ساله بود(هینتس، همان، ۹۳). ۶۲ سال را از سالروز فتح بابل در ۵۲۹ق.م، کم کنیم حدوداً ۵۹۰-۵۹۱ ق.م. می‌شود که چند سال قبل از به تخت نشستن آستیاگ است. اما روایات؛ آستیاگ را پادشاه ماد وآن‌هم صاحب دختری دم بخت، که به دلیل خواب بدی دال بر از دست دادن پادشاهی، دخترش را به کمبوجیه، پدر کوروش می دهد. و طبق این روایات کوروش می بایست در زمان شاهی آستیاگ به دنیا آمده باشد، که روایات ان را تایید نمی‌کند. وی قبل از شاه شدن آستیاگ در حدود ۵۹۱ به دنیا آمده است.« پس داستان شاهزاده خانم ماندانه و تولد کوروش از وی.. افسانه است... مادر کوروش مادی نبوده.. این روایت ریشه سیاسی دارد، برای آشتی دادن مادها با پارسها ساخته شده‌است»(هینتس ، همان، ۹۳). برای این‌که یاغیگری و عصیان کوروش در مقابل مادها توجیه یابد و سلطه بر مادیها مشروعیت پیدا کند.کوروش که برای مادها کشورگشایی بیگانه بود در افسانه نوه مادها شد(فروید، ۱۳۴۸: ۷). این افسانه احتمالاً از خاندان هارپاگ به هرودت رسیده است. چرا که در این افسانه، هارپاگ مرد خردمند وبی گناهی است و ایشتوویگو فرمانروایی خودخواه و ستمگر(نولدکه به نقل از شهبازی، بی تا:۶۴).بروسوس نیر می‌گوید آستیاگ دخترش را به بختنصر داد پس وصلت کمبوجیه با دختر آستیاگ محل تردید است(بروسوس به نقل از بریان، همان، ۳۸). این افسانه برای کسب مشروعیت سلطهٔ پارسها بر مادها ساخته پرداخته شده‌است بعدها هم همچنین افسانه‌ای را در مورد کمبوجیه بعد از تصرف مصر برساختند« وصلت مقدر اجداد کمبوجیه(دوم)با شاه دخت‌های مصری را بافته اند مانند ازدواج کوروش با نیته‌تیس دختر فرعون......در حالی که از روایت اصیل می‌داینم که مادر کمبوجیه، ملکه کاساندانه از دودمان هخامنشی بوده‌است افسانه‌ی وصلت کوروش با شاه دخت مصری را خود پارسیان بافته‌اند»(داندامایف، ۱۳۸۱: ۱۱۱).

واقعیت داستان همان‌طور که کتسیاس اشاره کرده‌است از این قرار است که آستیاگ دختری به اسم آموتیس-ماندانه-داشته که با«اسپی تاماس» مادی ازدواج کرده‌است بعد از تسخیر ماد توسط کوروش ، کوروش اسپی تاماس را کشته و زن وی، که دختر آستیاگ ، -طبق روایت افسانه ای مادر خود کوروش- را به زنی گرفته است (کتسیاس به نقل از بریان، همان، ۸۰). چون در شاهی ماد در صورت نداشتن پسر، تخت سلطنت به داماد می رسید، کوروش با کشتن «اسپی‌تاماس» داماد آستیاگ، و تسخیر زن او. مدعی سلطنت مادها شد. و احتمال این‌که بعداً بردیا، که شورش مادی بر علیه پارسها را زنده کرد، از همین اموتیس بوده باشد، بعید نیست. چرا که که بعد از مرگ بردیا که کتسیاس «تانیوخارکس»می‌نامد اموتیس که از ماجرا اگاه شده بود، کمبوجیه را نفرین و با زهر خودکشی کرد(کتسیاس، فوتیوس، ۱۳۷۹، ۴۸).پس امکان صحیح بودن روایت کتسیاس بر هرودت و گزنفون بسیار بیشتر است. بنابراین همان‌طور که کوروش نه با رضایت و خواستگاری با دختر آستیاگ، بلکه با کشتن همسر و با زور وی را تصرف کرد. همان‌طور هم مادها را نه با رضایت، بلکه با زور تسخیر کرد.کشتن مرد خانه «اسپی‌تاماس»، و تسخیر زن او «آموتیس»، نمادی از کشتن سرپرست خانه ماد، آستیاگ، و تسخیر خانواده او، سرزمین ماد بود.

اشتباه دوم اوجالان این است که انقال قدرت از ماد به پارس را صرفاً کودتای درباری می‌خواند«آستیاگ در جریان یک کودتای درباری عزل......پیروزی پارس بر ماد واقع بینانه نیست قط تغییر خاندان بود.....اگر این

دگرگونی را شــکســت یک گروه قومی در برابر گروهی دیگر تلقی کنیم اشــتباه خواهد بود». در حالی که این انتقال قدرت از ماد به پارس، نه انتقال سلطنت بلکه به معنای واقعی کلمه تاراج و برده کردن مادها(علی اف،) که از حدود یک تغییر ســاده ســلســله پادشــاهی بس فراتر بود و معنی یک انتقال قدرت جعرافیایی با تمام نتایج ســیاســی نظامی و اخلاقی ان را نیز در بر داشت. (شاندور، قاضی، ۱۳۷۵، ۸۲).

هرودت با برگیری اطلاعات از اشراف پارسی، مسئله را ساده کرده «در حالی که در متون بابلی، نبرد نهایی و تصرف اکباتان آخرین پرده تخاصمی اشکار بود که حداقل سه سال به طول انجامید. نویسندگان باستان چون کتسیاس ، یوســتینوس و نیکلای دمشــقی و پولیانوس نبرد ســختی بین ماد و کوروش را توصــیف کرده‌اند. .... پولیانوس : کوروش سه بار با ماد جنگید و هر سه بار شکست خورد. ....حتی پس از شکستهای نخستین پارس، بسیاری از پارسها به ماد پیوستند»(بریان، همان۴۹). اگر مادها خود دو دستی حکومت را به کوروش تقدیم کردند چرا سه سال به طول کشید؟کوروش به دژ مادی پاسارگاد -که معنی ان نگهبانی از راهزنان و اوباشان پارسی است-حمله کرد بعد از سه بار شکست، در حال عقب نشینین زنان پارس دامنهای خود را بلند کرده گفتند به کجا عقب نشینی می‌کنید به جایی که ازش اومدید. که بنا بر سنت پارسی هر بار شاهنشاه هخامنشی سر از پاسارگاد در می‌آورد به هر زن پارسی به پاس رفتار پیشین آن‌ها یک سکه‌ی زر می‌بخشید حتی اسکندر هم این کار را کرد(هینتس، همان، ۹۴-۹۵).

پیروزی کوروش بر ماد نه تصــادف، نه بخت بود و نه خیانت نزدیکان ایشــتوگو (بریان، همان، ۳۲). بلکه طرح و نقشه از پیش تعیین شده که به مدت سه سال با ستیز و جنگ خونین همراه بود. بعد از شکست مادها که از زن و مرد و کودک و پیر در دفاع از آستیاگ بر ضد کوروش دفاع کردند(هرودت ، ۱۳۸۷: ۱۰۱). تصرف ماد به دست پارس همان‌طور که بســـیاری مورخان نیز اشـــاره کرده‌اند به معنای واقعی کلمه فتح و اِســـتیلای ان بود نه تغییر دودمان حاکم(علی اف، همان، ۴۱۵.).گاهنامه نبونید که –به قول اومستد–برنامه تبلیغاتی کوروش است و با تبلیغات کوروش و فرمانروایش به خوبی هماهنگ است از غارت و تاراج اکباتان توسط کوروش می‌گوید(گرشویچ، همان، ۶۴۴).

کوروش از پیش پایه های عقیدتی-سیاسی امپراطوری را اماده ساخته بود(مقدمه صادقی درویسهوفر، ۱۳۸۹، ۱۲). وی از قبل نقشــه داشــت که یوغ حاکمیت منفور مادها را براندازد به همین‌دلیل منابع میخی بین‌النهرین حکایت می‌کنند که کوروش با بابل روابط سیاسی برقرار کرد تا از غرب خیالش راحت باشد او همزمان متوجه شمال و شرق نیز بود و می‌توانسـت سـری هم به پیامبر خود در کاشـمر زده باشـد که در ان زمان زرتشـت آوازاه داشـت (هینتس، رجبی، ۱۳۸۶، ۹۳). کوروش برای از بین بردن تسلط سیاسی مادها با نبونید همکاری داشت نبونید برای جلوگیری از حمله اسیتاگ به قلمرو کوروش تاخت و تازهایی درنواحی حران کرد تا ماد را دل مشغول کرده باشد...... اقدم او از این‌که آستیاگ به سرعت بتواند در صدد تنبیه کوروش و فرونشاندن عصیان او براید مانع نگشت.(زرین کوب، همان، ۱۰۵-۱۰۶)اما بخشی از سپاه ماد را متوجه بابل و مانع از تمرکز سپاه مادها برای دفع کوروش گردید. کوروش صرفا با روابط ســیاســی نبونید را وادار به‌این کار نکرده بود. او از قبل با کاهنان بابلی که دل خونی از نبونید داشــتند تماس گرفته بود(کوک، همان، ۶۶.) رویای نبونید ۱۷که خدای سین نبونید را تحریک به تصرف معبد حران که در تصرف مادها بود از مادها به عنوان اومان مانده و از کوروش به عنوان منجی و مسیح مردوک به به زودی سپاهیان گسترده اومان منده را تارومار می‌کند. مبعلفان کوروش همان‌طور که برخی مورخان اشاره کرده‌اند با کاهنان بابلی و اشعیای یهودی-که در ان زمان گمنام بود- و کاهنان شرقی از جمله پیامبر زرتشت-احتمالا با واسطه گشتاسپ-تماس حاصل کرده، در ازای وعده وعیدهای کوروش، وی را منجی و مادها و آســـتیاگ را منفور و آژی‌دهاک جلوه دهند. نتیجه تبلیغات کوروش این بود که در بابل مادها و اســیتیاگ به اومان مانده و تخمه تیامات۱۹، در ارمنســتان که در روایت موسی خورنی به آژی‌دهاک و اژدهاو در دین زرتشت و اساطیر شرق ایران، به آژی‌دهاک/ضحاک و اهریمن، و در دین یهود به جن و شـیاطین مشـهور شـود. بنابراین، همکاری ســه تمدن ایرانی/آریایی، ســامی/بین‌النهرینی و ارمنی، باعث نابودی و سقوط مادها شد. این همکاریهای سه گانه سه تمدن متافیزیکی، باعث شکست جنبشهای بعدی کردی از

جمله خرمدینان و دیسم کردی شد. و بعدها هم در پیمان سعدآباد و امروزه هم در حمله‌های مشترک به گریلاها مشهود است بعد اوجالان از دوستی کرد با فارس و ترک دفاع می کند؟

آستیاگ پس از شکست در اکباتانه پنهان شد. کوروش امر به شکنیج دختر و فرزندانش کرد و آستیاگ برای رهایی نزدیکان از شکنجه اسیر شد(کتسیاس، به نقل از دیاکونوف، همان، ۳۹۰). «اکباتان غارت شد؛ مادیها به بردگی گرفته شدند، و برای ان خراج وضع کردند. اما برای سازش با اعیان ماد، اقدامات سازشکارانه هم انجام داد، اینکه حود را پادشاه ماد خواند و...... به تدریج بزرگان ماد در زمان داریوش و خشایار نابود گشتند و حتی ظواهر کاذب و رسمی یگانگی دو پادشاهی ماد و پارس نیز بعد از داریوش اول دیرگ مراعات نشد. پارسیان اکباتان را غارت و مردم ان شهر را به بردگی کشاندند»(دیاکونوف، همان۳۹۰-۳۹۱. داندامایف، روحی ارباب، ۱۳۸۶، ۱۳۷).حتی هرودت هم معترف است که مادها به بردگی پارسها دچار شدند(هرودت به نقل از علی اف، همان ۴۲۲، و مالوان،. ..) نقش اپادانا در پرسپولیس نیز مادها را به عنوان خراجگذار پارس نشان می دهد(ا. ا. دیاکونوف، روحی ارباب، ۷۹). کوروش اگر چه در ظاهر، ماد را پادشاهی باقی گذاشت برای آن باج و خراج تعیین کرد و یک ساتراپ را به آن دیار گماشت(دیاکونوف، کمبریج، قادری، ۱۳۸۷ ، ۱۷۶). در حالی که –به روایت هرودت-پارسها از مالیات معاف بودند(هرودت به نقل ازکوک، ثاقب فر، همان، ۸۶).

بنابراین، نظریه روتین حمایت مادها از کوروش و تقدیم حاکمیت توسط خود مادها به کوروش، چیزی جز تبلیغات کوروش و روایت افسانه‌ای ایرانی نیست. اکثریت مردم ماد همراه با استیاگ از هستی ماد بر ضد کوروش جنگیده و بعد از سه سال جنگ طاقت فرسا آن‌هم با مداخله ارمنیان ، بابلیان و باکتریان جنگ را به کوروش پارسی باختند. که بعد از ان هم یوغ پارسها چندان سنگین بود که در زمان فرورتیش و گوماته و چیثر تخمه شورشهای مردمی عظیمی‌بر علیه سلطه پارسیان بروز یافت. بعد از اگاهی یافتن آستیاگ از توطئه های کوروش، آستیاگ کوروش را فراخواند. کوروش جواب داد:«به آستیاگ بگوئید که من زودتر از آنکه وی خواسته است بسراغ او خواهم امد»آستیاگ بعد از شنیدن پیام اتباع خود را فوری مسلح ساخت(هرودت، همان، ۱۰۱).

اشتباه بعدی اوجالان سهم مساوری مادها و پارسها در حکمرانی ایرانی است«ماده و پارسها در دوره‌های بعدی سهم یکسانی در اداره‌ی نظم امپراتوری داشته‌اند...در ایالیتهای بیستدوگانهٔ ایران، مادها نیز همچون پارسها از جایگاه مشابهی برخوردار بودند..پارسها برخلاف آشوریان با دخالت دادن اقوام دیگر دراداره حکومت یک سیاستواقع بینانه و انعطاف پذیر داشتند....پارسها امارت خودمختار به اقوام تحت حاکمیت خویش اعطا می نمودند...هر قومی تحت نام خویش، به غیر دادن خراج و سرباز، از یک اقتدار کاملا مستقل برخوردار بود......در دوره اقتدار پارسی تمام اقوام وملل خاورمیانه از لحاظ سیاسی مستقل و تمامی فرهنگها امکان رشدپیدا نمودند...نظام برده داری اصلاح شد»(همان: ۱۴۲-۱۴۳). واقعا این همه توهمات توسط یک رهبر و روشنفکر کرد در مورد پارسها، که اساس هستی آن‌ها بر اساس نفی هستی مادها تکوین یافته بود، را چگونه باید تفسیر کرد؟ قبل از جواب این سئوال اجازه بدهید به نقد این ادعاهای بی پایه که جز تکرار مکررات اساطیر ایرانی نیست بپردازیم.

بنابراین، نظریه تصرف بدون ستیز ماد توسط کوروش و تحویل دو دستی سلطنت مادی ، توسط خود مادیها به کوروش، روایتی اسطوره‌ای برساخته ی خود ایرانیان بوده و هیچ اساس تاریخی ندارد. این فقط به کوروش اختصاص ندارد تمامی‌کشورگشایان تاریخ نیز هر جا را که با زور شمشیر به تصرف در آورده‌اند آن را ناشی از خواست خدایان و از مشروعیت و مقبولیت خود در بین مردم کشورهای تسخیر شده گفته اند. مردم زیر سلطه نیز فاقد تاریخ نویسی و قدرت کتیبه‌نویسی برای فاش سازی حقیقت بوده‌اند و حاکمان تاریخ ، تاریخ را به نفع خود و به ضرر دشمنان خود به نگارش در آورده و به خورد آیندگان داده‌اند.حال که ما بی اساس بودن آن را ثابت کردیم بی اساس بودن نظریه مشارکت همسان ماد/پارس در تشکیل امپراطوری هخامنشی را هم نشان دهیم.

پیر بریان به درستی توهم سلطه مشترک ماد/پارس را زیر سئوال می‌برد:«اگر از سلطه ماد-پارس سخن گوییم راه افراط پیموده‌ایم تمامی نویسندگان باستان کوروش را به‌این علت بزرگ می دارند که برتری را از مادها گرفته و به پارسیان منقل کرده‌است.......... اهمیت میراث ماد در تشکیلات اداری کوروش.......... با فاصله باید ارزیابی شود تاثیر عیلامیان در پاسیان به طور قیاس ناپذیری عمیقتر است......... نام ماد به خشترپاون نشین تغییر یافت و برخلاف پارس مانند هر خشترپاون دیگری بایست خراج می پرداخت و وجود هیچ خشترپاونی که خاستگاهش ماد باشد تایید نشده‌است(بریان، همان، ۱۲۵) و فرماندهان نظامی ماد –که مادهاصرفا درمناصب نظامی مورد استفاده پارسی بودند- .... می‌بایست با فرماندهان پارسی و..... همکاری می‌کردند»(بریان، همان، ۱۲۶). خشترپاونهای کوروش و کمبوجیه بدون استثناء از خانواده‌های پارسی برخاسته اند.

عدم حضور آشکار مادها و اقوام دیگر در مناصب مهم امروزه پذیرفته شده‌است و این نظر که مادها و پارسها متحد، و به قومی واحد تبدیل شدند جای تأمل جدی دارد(کوک، گرشویچ، قادری، ۱۳۸۷، ۲۳۲). اسپاتنیس کماندار داریوش اول که مادی متصور شده‌است، دلایل زیادی داریم از خانواده پارسی است(کوک، همان، ۳۳۳). پارسها از لباس مادها استفاده می‌کردند. چون در کتیبه‌ها پارسیان با لباس مادها حک شده‌اند توهم مشارکت مادها در امپراطوری پارسها برساخته شد.«در حالی که به غیر از هارپاگ که به دلیل خدمت به کوروش و خیانت به مادها در هخامنشی ا، ستثناء است همه دیگر ساتراپ های هخامنشی پارسی بودند. پانزده افسر داریوش نیز همگی پارسی و از چهل افسر رده بالا همگی پارس بودند. حکومت هخامنشی به موضوعی خانوادگی تبدیل شده بود که از اقوام نزدیک و فامیل استفاده می‌کردند» (کوک، همان، ۳۳۴). «در امپراطوری جدید. ...(پارسی) دولت جدید به لحاظ قومی و اجتماعی گروه برتر جدید حضور داشتند و شخصیتهای برجسته محلی فقط دستیار این گروه بودند. ما این گروه را قوم-طبقه مسلط می نامیم و بیشتری اعضای این قوم-طبقه را نمایندگان خاندآن‌های اشراف پارسی تشکیل می دادند.حتی قضات سلطنتی هم پارسی بودند»(بریان، همان، ۱۲۶-۱۲۷).ترکیب کارکنان بلند پایه شاهنشاهی به نحو چشمگیری مبین آن است که شاهنشاهی را مجموع خاندآن‌های بزرگ اشراف که پیرامون دودمان هخامنشی و سنن فرهنگی قوم پارس جمع بودند اداره می‌کردند(بریان، همان، ۵۵۳)به تدریج بزرگان ماد در زمان داریوش و خشایار نابود گشتند و حتی ظواهر کاذب و رسمی یگانگی دو پادشاهی ماد و پارس نیز بعد از داریوش اول دیگر مراعات نشد(دیاکونوف، همان، ۳۹۰).

«در امپراطوری جدید. ...(پارسی) دولت جدید به لحاظ قومی و اجتماعی گروه برتر جدید حضور داشتند و شخصیتهای برجسته محلی فقط دستیار این گروه بودند. ما این گروه را قوم-طبقه مسلط می نامیم و بیشتری اعضای این قوم-طبقه را نمایندگان خاندآن‌های اشراف پارسی تشکیل می دادند.حتی قضات سلطنتی هم پارسی بودند»(بریان، همان، ۱۲۶-۱۲۷).ترکیب کارکنان بلند پایه شاهنشاهی به نحو چشمگیری مبین آن است که شاهنشاهی را مجموع خاندآن‌های بزرگ اشراف که پیرامون دودمان هخامنشی و سنن فرهنگی قوم پارس جمع بودند اداره می‌کردند(بریان، همان، ۵۵۳). با تصرف ماد توسط پارسها/ایرانیها «اکباتان غارت شد؛ مادیها به بردگی گرفته شدند، و برای ان خراج وضع کردند. به تدریج بزرگان ماد در زمان داریوش و خشایار نابود گشتند و حتی ظواهر کاذب و رسمی یگانگی دو پادشاهی ماد و پارس نیز بعد از داریوش اول دیگر مراعات نشد»(دیاکونوف، همان، ۳۹۰). داریوش شاه می‌گوید:«... سپاه پارسی را نگه دار...........»، «داریوش شاه شاهنشاه پارس» در این جمله داریوش تمام دولت خود را مبتنی بر سپاه پارسی می داند(یونگ ، ۱۳۸۵: ۱۰۵). در ساختمان دولت خود از پارسها استفاده کرد، که سلطنت ملی/ قبیله‌ای پارسی را محکم کرد. مناصب بزرگ دولتی و درباری همه به قوم پارس می رسید(همان:۱۰۵-۱۰۴). داریوش پایه دولت خود را بر اصل نجبای پارسی و قوم پارس گذاشت(همان:۸۱). هیچ شورشی هم درمقابل داریوش و کوروش توسط پارسها شکل نگرفت چون آن‌ها ازمالیات معاف و مالیات ومنابع سایر اقوام به جیب آن‌ها سرازیر می شد.داریوش«چند بودند اقوامی‌که داریوش شاه بر آنان فرمان می راند»«خواهی دانست نیزه جنگجوی پارسی به دور دست رسیده است...».(بریان ، ۱۳۸۰: ۲۷۲).«بنابراین، داریوش نه قصد بزرگداشت وحدت سیاسی ایران را داشته، نه تاکید بر وجود حوزه تسلط مشترک پارسی –مادی را. وقتی پارس در فهرستها قید می‌سود همیشه

در رأس اسـت. مرکز شـاهنشـاهی همان پارس اسـت..»(همان.۲۷۸). بقیه اقوام صـرفا به عنوان بنده و خراجگذار معرفی می‌شوند. «اساساًدر کتیبه به‌جای واژه‌ایران، بیشتر بر روی واژه پارس تاکید دارند برای این‌که اساساًخود را در مقابل مادها تعریف می‌کرده‌اند»(ویسهوفر ، ۱۳۷۷، ۱۳).

این‌که چند تا اشـراف مادی به خاطر نفع شـخصـی به پارسـیان پیوسـته باشـند دلیل قانع کننده‌ای بر مشـارکت و همگرایی ماد و پارس نیسـت.اشـراف منافع شـخصـی را در نظر داشـته و همیشـه به صـاحب مقام و ملک می‌گروند همان‌طور که پولیانوس هم گفته ، هنگام اولین شــکســتهای کوروش از آســتیاگ، بســیاری از پارســها نیز به مادها پیوستند(بریان، همان، ۴۹). که قطعا دلیلی بر پذیرش سلطه مادها و دوستی با مادها ندارد.اشراف ایرانی نیز در بابل و مصر هنگام حمله اسکندر، سلطه وی را پذیرفته و در سیستم اسکندری مشارکت داشتند.هنگام حمله اعراب، مغول و سلجوقیان نیز اشراف و روحانیون ایرانی، به‌مشارکت و اطاعت از آن‌ها در امدند. پس اگر مشارکت چندتا اشراف و روحانی دلیل دال بر هم کیشـی و خویشـاوندی و مشـروعیت سـلطه حاکمان اسـت، لاجرم باید از خویشـاوندی و مشـروعیت سـلطه اعراب، ترکها و مغولان در ایران را هم بپذیریم. خود اوجالان در تفسـیر زیبایی که از اسـطوره گیل‌گمش و خیانت انکیدو ارائه می‌دهد به‌خوبی شــکاف اشــراف و توده مردم و ابزار شــدن اشــراف کردی توســط دیگران را تفسیر کرده‌است.بنابراین، همکاریهای انکیدو/هارپاگ را نباید همکاری توده مردم ماد با پارس تلقی کند.

اشـتباه دیگر اوجالان:«در برابر شـیوه حکومتی پارسـی اعتراض چندانی بروز نکرده‌اسـت شـورشـهایی بوقوع نپیوسـت...»(همان: ۱۴۳).نمی‌دانم این ادعای اوجالان را ناشـی از جهالت تاریخی بدانم که شـورشـهای مهم گئوماته و فره ورتیش و چثرتخمه مادی را نمی‌بیند شورشهایی که بخشی از ۱۹ شورشی بودند که توسط سایر اقوام زیر سلطهٔ پارسها بوقوع پیوستند.در حالی که تمامی قریب به یقین مورخان شورش گئوماته را شورش و قیام مادها بر علیه سلطه پارسها می دانند. هرودت قیام گئوماتا را –که سمردیس نام می‌برد- قیام مغان مادی و در جهت احیای امپراطوری ماد بر علیه سـلطه پارسـیان معرفی می‌کند(هرودت، مازندرانی، ۱۳۸۷، ۲۲۵ به بعد). افلاطون می نویسـد که کمبوجیه حکومت را به مادیها باخت (افلاطون(12,III,XII) و.... پژوهشــــگران معاصــــر:((نیبرگ، ۱۸۴۷، ۱۵۷-۱۵۸) (Dunker,1867,816-817) (Spiegel,1873,310) (oppert,1879,167)(Justi,...,50)،. (Prasek,1906,261)اسـتروه قیام گئوماتا را قیام اشـراف مادی بر علیه سـلطه پارسـیان می‌داند (اسـتروه۱۹۴۱، ۳۷۵-۳۷۴).(ای. اودی یف، ۱۹۵۳، ۵۴۲). (Herzfeld,1938,107).علی اف هم ان را قیـام مـاد و احیـای امپراطوری ماد بر علیه سـلطه اشـراف پارسـی می‌داند (علی اف، ۱۳۸۸، ۴۲۲ به بعد). ((نیبرگ، ۱۸۴۷، ۱۵۷-۱۵۸) (Dunker,1867,816-817) (Spiegel,1873,310) (oppert,1879,167)(Justi,...,50.

بعد از سرکوب و کشن گئوماته مادی توسط داریوش و اشراف پارسی، فره ورتیش و چیثرتخمه رهبری قیام مادها را به عهده گرفتند. بعد از کشتن گوماتا به دست داریوش و اشراف دیگر پارسی، تمام ملل زیر سلطه پارسیان، برعلیه داریوش و در دفاع از گوماتا و اقدامات او دسـت به شـورش زدند. سـرکردگان شـورشـی نام شـاهی بر خود نهادند که توسـط کوروش از بین رفته بود یعنی از سـرگرفتن جریان تاریخ محلی و خاتمه دادن به سـلطه هخامنشـیان(بریان، فروغان، ۱۳۸۰: ۱۸۲-۱۸۳). سـختترین شـورش، شـورش فره ورتیش از خاندان دیااکو بود که سـعی در بازافرینین سلطنت ماد داشت. در سر داشت دولت ماد را از نو زنده کند(یونگ. منشـی زاده، ۱۳۸۵: ۶۸). قیام فره ورتیش در همان محل هلاک شدن بردیا و به‌خاطر انتقام جویی و تحت فشار قرار دادن پارسیان غاصب بود (علی اف. میربها، ۱۳۸۸: ۴۶۷). هدف قیام (فره ورتیش)احیای نظامات زمان بردیه دروغین بود(دیاکونوف، کشـاورز، ۱۳۸۸: ۴۰۰). شورش به سورت نهضت خلق در آمد. در کتیبه بیستون داریوش اول گفته است که مردم سلحشور ماد که در جماعتها بودند پیرو فره ورتیس گشتند.(همان:۴۰۰)شکی نیست که افراد عادی ماد در عصیان همگام با فره ورتیش بودند و در جنبه عمومی وملی قیام علیه داریوش تردید نمی‌تواند داشـــت.(همان:۴۰۱. علی اف، همان:۴۶۶).جنبش فره ورتیش جدی ترین جنبش بود که تا پارت گسترش یافت. که با سرکوبی شورشها امید برای احیای امپراطوری ماد نقش بر آب شد(کوک، کمبریج، قادری، ۱۳۸۷: ۲۵۷). شورش ماد بارزتر و اهیمت استراتژیک بیشتر داشته است در ساگارتیا

سـرکرده شـورشـی خود را مانند فره‌ورتیش از خاندان هوخشـتره معرفی کرد و داریوش شـورش پارت-هیرکانیا را هواخواه فرورتیش می نامد طولانی شدن نبرد در ارمنستان هم با شورش ماد بی ارتباط نبود. داریوش خطر ماد را به خوبی دریافته، به همین‌دلیل در ماد مستقر می‌شود تا ضد حملات را دفع کند. به علت شورش ماد است که هرودت بر قیام ماد هنگام شـــرح انقیاد اکباتان به دســـت کوروش تاکید می‌کند«بعدها ماده از کرده خود افســـوس خوردند و بر داریوش شوریدند........(کتاب ۱ بند ۱۳۰ و دیودوروس سیسیلی کتاب ۱۱ فصل ۶ بند ۳، به نقل از بریان، فروغان، ۱۳۸۰: ۱۸۱). در اهمیت شـورش ماد همین بس که هرودت از میان ۱۹ شـورش فقط از شـورش ماد خبر داشـته اسـت(داندامایف، روحی ارباب، ۱۳۸۶: ۲۹۰).تلفات در ماد بیش از پنجاه هزار نفر بود آیا این به معنی شـورش ملی و قیام توده‌ای نبوده‌اســـت ؟(بریان، همان:۱۸۳). این واقعیت که داریوش از میان همه شـــورش ها شـــکنیجه رهبر شورشیان ماد را در بیستون شرح داده است بیانگر عمق نفرت او نسبت به فرورتیش است که با دستان خود او را به طرز وحشییانه‌ای شکنجه داده بود (علی اف، همان:۴۶۸). در قسمت مادی شده آشور در پایتخت خود اربیل یکی از دیاالکوها بنام چیسـن تخمه شـورش کرد داریوش برای ترسـاندن مادها و از بین بردن قدرت قدیم ماد فره‌ورتیش را با دماغ و زبان و گوش بریده در هگمتانه گرداند و بعد مصـــلوب کرد و همکاران او را در قلعه ی هگمتانه پوســـت کندند(یونگ. منشی زاده، ۱۳۸۵: ۷۴-۷۵). مجازات سخت فره ورتیش و چیسن تخمه مادی مناسب روحیه داریوش آریایی نبود و اگر این کارو کرد دلیل ان خطر بی نهایت بزرگ ماد برای پارس بود(همان:۲۰۶).چون چیســـرتخمه می خواست سلطنت دیاالکو را تجدید کند به همان طریق فره ورتیش قصاص شد چون از ماد برخاسته بود در هگمتانه او را مثله کردند دور شـــهر گرداندند و در اربیل به دار اویختند(همان:۷۶). داریوش در باره پیروزیش بر فرورتیش از ۳۴۴۲۵ کشـته و ۱۸۰۰۰ اسـیر را ذکر می‌کند۱۱۲ اما در نسـخه آرامی در مصـر رقم۱۰۸۰۱۰ اسـیر نوشـته شـده‌اسـت(کوک، ثاقب فر، ۱۳۸۳: ۱۱۲). داریوش بقیه شـاهان را فقط اعدام کرد اما فره ورتیش و چیثر تخمه را که شاهان مادی بودند با دستهای خود گوش و بینی و چشم آن‌ها را در آورده و پوست همکاران آن‌ها را کند(یونگ. منشی زاده، ۱۳۸۵: ۷۴-۷۵) و در تمـامی امپراتوری گرداند و حداقل و ۳۴ هزار کشـــتـه و ۱۸ هزار اســـیر به جـا گذاشت(کوک، ثاقب فر، ۱۳۸۳: ۱۱۲). «وه یزداته» اگر چه حق شـاهزادگان هخامنشـی را ادعا کرده بود مانند فره ورتیش و چیسن تخمه مجازات شدید نشد(یونگ، همان:۷۸). بی گمان این چنگ بزرگی بوده‌است که دو قوم پارس و ماد بر سـر فرمانروایی بر امپراطوری با یکدیگر داشـته‌اند(کوک، همان:۱۱۲). داریوش به همراه سـپاه پارسـی علیه قیام کنندگان مادی وارد کارزار شد (علی اف، همان:۴۶۷). نبرد فره ورتیش مهمترین نبرد داریوش بود و در نبرد دو قوم ماد و پارس، وی نمی‌توانسـت به مادیها اعتماد کند. به همین‌دلیل سـپاه مادی خود را به مبارزه علیه «وه یزداته» فرســـتاد و با ســـپاه پارســـی خود به جنگ فره ورتیش رفت(هینتس، رجبی، ۱۳۸۶: ۱۸۶). اما اگرچه بزرگان ماد با پارس توام شدند اما عامه مردم ماد وجود شاهنشاهی پارس برای ایشان بار سنگینی بود.(دیاکونوف، کشاورز، ۱۳۸۸: ۴۰۶). داریوش نه تنها با سـپاه نظامی خویش، بلکه در کتشـار مادیها از حمایت قوم پارس نیز برخوردار بود.حمایت ملت پارس از او که نمی خواســـتند امتیاز ملت حاکم و معاف ازمالیات را از دســـت بدهد د رپیروزی او. .... نقش داشت (علی اف، همان:۴۶۸). همان‌طور که هرودت اشاره کرده‌است در مرگ گوماتا تمامی آسیا به غیر از پارسـها در مرگ وی گریستند. پارسـها از اشـرافی و عامه از داریوش در مقابل مادها حمایت کردند. برخلاف نظر برخی از مورخان مانند داندامایف، شـورش «وه یزداته»، شـورش پارسـی نبود و همان‌طور که مارکوارت به درسـتی خاطر نشـان کرده‌اسـت شـورش وه یزدادته شـورش مهاجران و اوتی های سـاکن در پارس بود نه خود پارسـها. به همین‌دلیل داریوش، اوتی ها و پیروان وه یزداته را بعد از سـرکوبی شـورش، از پارس جدا کرد.لاجرم عامه مردم پارس نیز از سرکوبهای داریوش بر علیه سایر اقوام حمایت کردند.

بخش دوم: زرتشت پیامبری کُرد، یا پیام‌آور نابودی کرد؟

مقدمه:

همان‌طور که در بخش قبلی اندیشـــه‌های تاریخی اوجالان، به نقد نظریه‌های وی در مورد تمدن مشـــترک ماد-پارس پرداختیم. اکنون نظریهٔ وی در مورد زرتشـــت را به چاقوی نقد خواهیم کشـــاند که، چطور بر اندیشـــه‌های اوجالان و بسیاری دیگر از مورخان کرد، سایهٔ سنگین ایدئولوژی تاریخی عقل ایرانی حاکم است. چون مقدمهٔ رهایی سیاسی، رهایی فکری/ذهنی از تاریخ‌نگاری ایدئولوژیک ایرانی است، که هیچ مرزی با تبلیغات سیاسی ندارد.

آن‌چه در این مختصر در پی پردازش آن هستیم این است که زرتشتی که در روایات به خورد ما داده‌اند نه زرتشت واقعی/تاریخی، بلکه زرتشتی اسطوره‌ای و برساختهٔ تبلیغات ایدئولوژیک ایرانیان و آریایی‌پرستی اروپاییان است که در مقابل تمدن عربی/اسلامی عثمانی، و ادیان سامی(اسلام، مسیح و یهود)، - که در آن‌زمان یهود ستیزی و اسلام ستیزی در اروپا دراوج بود- سعی در برساختن تمدن و پیامبر آریایی داشتند که برخلاف پیامبران سامی/یهودی، روشنفکر و فیلسوف باشد. زرتشت تاریخی، برخلاف زرتشت برساخته اسطوره‌ای، پیامبر جنگ، خشونت و ستیز که در خدمت قدرت سیاسی پارسیان/ایرانیان مهاجر، بر علیه کردها/مادها و آیین میترایی آنان بود. زرتشت با القابی چون آژی‌دهاک، دیو و اهریمن که خطاب به مادها و آیین آن‌ها بود، برای همیشه کُردها را در تاریخ منفور و به حوزهٔ نااندیشیده تاریخ راند و به سرکوب مادها توسط پارسها مشروعیت داد. اما قبل از آن‌که به اندیشه‌های اوجالان/آپو و نقد آن‌ها در مورد زرتشت بپردازیم، بهتر است به این سئوال جواب بدهیم که چطور زرتشت پیامبر خشونت و جنگ و نابودکنندهٔ مادها، به شخصیتی لطیف و قهرمان روشنایی تبدیل شد در واقع این سئوال مربوط به کل تاریخ ایران زمین می‌شود که چطور شخصیتهایی چون کوروش و داریوش و زرتشت و امپراتوری هخامنشیان که از بدو تکوین خویش تا فروپاشی، مشغول تاراج و لشکر کشی بود، به مکان آزادی و حقوق بشر تبدیل شد. در واقع باید به دیرینه شناسی قواعد گفتاری ایران شناسی پرداخت که چگونه برساخته شد و ذهنیت ما اسیر آن گشت.

زرتشت قهرمان روشنایی یا قهرمان اصحاب روشنگری؟

برخلاف فلاسفه آلمانی مانند هگل، که سعی در تفسیر دین و عقلانی کردن آن از درون داشتند، عصر روشنگری فرانسه، در مبارزهٔ آشکار با دین و کلیسا تکوین یافت. ولتر و سایر روشنفکران فرانسوی، با صراحت تمام نوک تیز حملات خویش را متوجه کلیسا و دین مسیح ساختند. خطاب به کلیسا و مسیح، فریاد سر می‌دادند که«سر این هیولا را باید از تن جدا ساخت و...». همزمان در این عصر، اسطوره‌های نژادپرستی آریایی و یهودی/سامی ستیزی در حال شـکل‌گیری بود. روشـنفکران غربی طرفدار نژاد آریا، که برخلاف تمدنهای سـامی/یهودی فاقد تاریخ و تمدن کُهن بودند، در مبارزه با ادیان مسیحی، اسلامی و یهودی/ سامی، در تاریخ قدیم، در پی برساختن پیامبر و دینی آریایی، برای مقابله با ادیان سامی بودند. دینی که همانند نژاد و روح آریایی، پاک و روشنفکرانه باشد و این مقدمهٔ برساختن زرتشت روشنفکر و ایران پلورال آریایی شد که در مقابل عقب‌ماندگی و تاریکی تمدن سامی(اسلام/مسیح و یهود) تعریف می‌شد.

در همین عصر توماس هاید در ۱۷۰۰م، اولین غربی بود که بدون هیچ مسافرتی به شرق-ایران و هند-مکان دین زرتشت، و بدون داشتن هیچ نسخه‌ای اصلی از کتب مقدس زرتشتیان، به انتشار کتابی در مورد دین زرتشت دست زد و دین زرتشـت را روشـنفکرانه، یکتاپرسـت و نماد آزادی خواند و چندگانه‌پرسـتی را تحریف مورخان یونانی دانست(بویس، ۱۳۸۱: ۲۲۸). فلاسفه روشنگری خرسند از کشف هاید، که پیامبری آریایی روشنفکر را در مقابل پیامبران سـامی تاریک‌فکر برجسـته سـاخته بود، به یاری وی، زرتشـت را قهرمان فلسـفه و تمدن روشـنایی‌ها خواندند(شیبانی، دهباشی، ۱۳۸۸: ۵۱۱). زرتشت برای فیلسوفان، قهرمان روشنایی شد(همان:۵۲۳) دلیل علاقه ولتر، فیلسوف روشنایی به زرتشت، این بود که ولتر:«زرتشت را قدیمی ترین مصلح و معلم اخلاق می‌دانست»(همان: ۵۲۶).

فلاسفهٔ روشنگری، که در آن‌زمان مشغول ستیز و نجات خرد از تاریکی و ظلمت ادیان و تمدن شرقی/سامی(قرون وسطی) بودند، تنها پیامبر آریایی را نماد روشنفکری، اخلاق و آزاداندیشی معرفی کردند. لاجرم می‌بایست نتیجهٔ دین زرتشت، یعنی تمدن ایرانی/هخامنشی را هم، مکان حقوق‌بشر و آزادی و پلورالیسم معرفی، که در مقابل تاریخ کهن ادیان و تمدن سامی، تاریخی پرافتخار و کهن برای خود بر می‌ساختند.

بعد از سرو صدای کتاب هاید، انکتیل دوپرون نیز خواستار تحقیق در مورد دین زرتشت شد. به انکتیل، وعده مساعدت وزیر، یاری نماینده شاه درشرکت هند و . داده شد. انکتیل منتظر وعدهٔ مساعدتها نشد و چون سربازی ساده در کمپانی هندشرقی ثبت‌نام، به هندوستان مسافرت و سالها مشغول تحقیق و بررسی در میان زرتشتیان و به آثار و منابع اصلی و خطی اوستا دسترسی پیدا کرد. هنگام بازگشت انکتیل به فرانسه از او استقبالی پرشور کردند ولی چنین حس استقبالی بلافاصله حادثه ناگوار هم درپی داشت(همان:۵۴۱). تمامی ارباب پژوهش و شرق شناسان انگلیسی و آلمانی و اصحاب دایره المعارف، در صف مخالفین انکتیل قرار گرفتند(همان:۵۴۳). انکتیل، ثابت کرد که نخستین کسی است که کتابهای اوستا را ترجمه و اولین نسخهٔ خطی را به کتابخانهٔ سلطنتی داده است.و بقیه منابع فرعی و تقلبی بودند. انکتیل برخلاف تصویر برساخته هاید، دین زرتشت را اشکارا دینی چندگانه پرست و مانند سایر ادیان عقب مانده و آلوده به خرافات معرفی کرد که با توصیف هاید از زرتشت آشکارا مغایرت داشت(بویس، ۱۳۸۱: ۲۲۹). نه تنها تصویر ایده‌آلی که هاید از زرتشت به عنوان پیامبر یکتاپرست اخلاقی، که فاقد رسم و خرافات سایر ادیان سامی است، را خدشه دار کرد، بلکه زرتشت را چندگانه پرست و مانند سایر ادیان، دینی با رسم و مناسک قربانی و آلوده به خرافات معرفی کرد. به همین‌دلیل روشنفکران آریای غرب که، سرخوش از کشف پیامبری روشنفکر در مقابل پیامبران سامی‌بودند، دلخور و حملات خود را متوجه انکتیل کردند. ویلیام جونز از بنیانگذارن نظریه زبان‌های هند و اروپایی و نظریه مهاجرت آریایی، خطاب به انکتیل نوشت:« بی‌دست و پاترین شیادان هم نمی‌توانند چنین یاوه‌هایی... مانند کتاب –انکتیل- درمورد زرتشت بنویسند... یا زرتشت عقل سلیم نداشته یاکتاب مال او نیست پس کتابی را به زرتشت نسبت دادند که بیان اکاذیب و مجعولات است.... مردم را فریب داده‌اید و درخور تحقیر جامعه هستید از معلومات عاری هستید و کتاب عبث و بیهوده است» (شیبانی، همان:۵۴۶). لحن تند و تیز ویلیام جونز مورد پشتیبانی شرق سشناسان انگلیسی بود. او در ۱۷۸۹ اتهامات خود را تایید کرد. جان ریچاردسن، ماینرز، فلکسیه ردال، دیدرو در مقاله پارسیان و ولتر از ویلیام جونز حمایت و به دوپرون تاختند (همان، ۵۴۶). انکتیل از پای درآمده بود. یکه و تنها با عقیده به کارش، مقاومت کرد حتی از شدت تنگدستی، در آخر عمر، مشغول نجاری برای ابرار معاش شد چون از طرف جامعه‌ای که نژادپرستی آریایی در آن موج می‌زد، طرد شده بود.

شاوب چنین می نویسد « شرق‌شناسان انگلیسی با خشم‌ها و کینه‌ها، دشمنان علنی انکتیل بودند.چون انتظار داشتند انکتیل سلاحی علیه مذهب آورده باشد ولی وقتی متوجه گشتند وی سلاحی به نفع مذهب جسته است خصمانه گشت»(شاوب به نقل از شیبانی، همان:۵۴۸). ولتر در سال ۱۷۶۴ در مبارزه، رشته کلام را به دست گرفت به نگارش مقاله «زرتشت در قاموس فلسفی »پرداخت در حالت طعنه به انکتیل نوشت:«دکتر هاید سال خورده بیش از مسافران آینده به آیین مزدیسنا واقف بود و درمغرب انگلستان، به زبان ایرانیان عهد کوروش پی برده بود»(همان:۵۴۹). ولتر، نوشته انکتیل را پندار دانست. از این‌رو اصحاب دایرهالمعارف نمی‌توانند مردی را که با کشف زرتشت، از وی برای امحاء و اضمحلال موسی و عیسی بهره نمی جوید، خائن و ساده لوحی بیش بشمارند (همان:۵۵۰). آن‌ها با اصل زرتشت کاری نداشتند، زرتشت ابزاری برای کوبیدن عیسی/کلیسا و موسی و ادیان سامی بود. آن‌ها در پی ساختن تاریخی پرافتخار برای نژاد آریا بودند. در مقابل اهریمن عیسی، اهورای زرتشت را برساختند. چون اصحاب روشنگری و مدرنیته در فرانسه، با رویکردی سکولار و ضد دین/کلیسا آغاز شده بود. میلن، در سال ۱۷۹۸، انکتیل را یک نفر وحشی دانست که نمی‌توان به او نزدیک شد. وی عدم اعتماد روسو و خشونت دیوجانس را توام دارد (همان:۵۵۰). دیدرو نوشت:« این‌که انکتیل می‌گوید بخاطر حقیقت و... سختی سفر و دوری از خانواده را تحمل کرده‌است...را باور مدارید.. او اشوب طلب و... است»(همان:۵۵۰). با وجود فرانسوی بودن انکتیل، اصحاب دایره المعارف فرانسه در تاخت و تازهای انگلسیها به انکتیل، ابداً از او حمایت و یاری نکردند.گریم،

انکتیل را محکوم کرد و انکتیل را لیاقت همان ادبیات تند جونز دانست(همان:۵۵۱). بنابراین، روشنفکران غربی که از زرتشت انتظار ابزار و سلاحی برای در هم کوبیدن ادیان سامی را داشتند و انکتیل انتظارات آن‌ها را برآورده نساخته بود، نوک تیز حملات خود را متوجه وی ساخته، و وی را اهریمنی و وحشی و یاوه سرا خواندند. همچنان سعی داشتند تصویر مثبت زرتشت را به عنوان پیامبر روشنفکر آریایی در مقابل عیسی و موسی و محمد اسلامی‌برجسته سازند. در مقابل ادیان سامی عقب مانده ، دینی روشنفکرانه از زرتشت برساختند که روشنفکران ایرانی نیز مانند پور داوود و دوستخواه و... به جای شناخت صحیح تاریخ و دین و فرهنگ ملت خویش، مقلدانه ایدئولوژی روشنفکران غربی را بر تاریخ خود تحمیل کردند. اما این تصویر مثبت از زرتشت نمی‌توانست پایدار بماند. انکتیل تاثیر خود را گذاشته بود و منابع او اصیلتر از دیگران بود.

هردر، تیچسن و هیرن، از او دفاع کردند. هردر گفت: «پیش از انکتیل، همهٔ عالم از زرتشت سخن می‌گفتند، ولی کتاب‌های او را نخوانده بودند. کتاب انکتیل باید مورد مطالعه هر خواننده‌ای قرار بگیرد از هر ملتی». بورنف و میشله نیز از انکتیل حمایت کردند(همان:۶۵۷). چون طعنه‌ها و حملات روشنفکران به انکتیل، و تحریم وی و کتابهای او نتوانسته بود مانع از نفوذ نوشته‌های انکتیل گردد، به ترفند دیگری برای حفظ پاکی پیامبر آریایی دست زدند. **سطل زباله مغان مادی** را ساختند. «ولتر چون در انکتیل انتظار تکیه‌گاهی که داشت براورده نشد امید خود را بر باد رفته یافت و همگام با دیدروو، مذهب ایرانیان باستان را مذهب فطری و معقول دانست که بر اثر کهنه‌پرستی و تعصب مغ‌ها تباه گردیده است(همان:۵۵۳). از همین جا اسطورهٔ تحریف دین زرتشت، توسط مغان مادی شکل‌گرفت. زرتشت کهن‌کیش گاتها را از سایر اوستا جدا کردند.«در حالی که آنچه امروزه زرتشتی کهن‌کیش انگاشته می‌شود عمدتاً ساخته‌ی پژوهشگران غربی از پایان سدهٔ نوزدهم به بعد است»(اسکیرو در کرتیس، ۱۳۹۰: ۷۶). بدون توجه به تمام مستندات تاریخی، مغان که روحانیون اصیل زرتشتی(همانند روحانیون اسلامی) و حاملان و حافظان دین زرتشت بودند را تباه‌کنندگان دین زرتشت خواندند. شاید برای اولین بار درتاریخ، آن‌هم نه ناشی از تحقیق تاریخی، بلکه باقدرت ایدوئولوژی آریاگرایی، مغان و زرتشت از هم جدا و خرافات و خشونتهای دینی زرتشت را، انحراف مغان مادی به شمار آوردند و زرتشت را آن تبرئه کردند. در حالی مورخان هم عصر هرودت، همگی متفق القولند که، مغان زرتشتی، و زرتشت رئیس مغان بوده‌است . برای مثال: افلاطون و بقیه یونانی ها زرتشت را موجد فلسفه مغ و نخستین مغ دانسته‌اند (پورداوود، دهباشی، ۱۳۸۸: ۱۴۲). همچنین محققان معاصر چون دارمستتر، جکسون، مسینا، التهایم، کامرون، دیاکونوف و....مغان را زرتشتی دانسته‌اند(داندامایف، ۱۳۸۶: ۳۰۶) ج.مسینا می‌نویسد: مغ ها صنوف روحانی بودند نه از قبایل ماد بلکه آن‌ها پارسی و زرتشتیان متعصبی بودند(داندامایف، ۱۳۸۶: ۲۰۹).

بنابراین، تصویر پیامبر پاک و روشنفکر آریایی یعنی زرتشت، که مورد تحریف مغان قرار گرفته است، نه واقعیت بلکه برساخته تبلیغات ایدئولوژیک نژادپرستانه و ریشهٔ سیاسی دارد. ایده‌آل پردازی زرتشت، در مورد کل ایران باستان که نماد آزادی، حقوق بشر و پلورالیسم شده‌است، صادق است. این‌که کوروش را نماد آزادی و زرتشت را نماد خرد می‌دانند؛ ریشه در اساطیر/ایدئولوژی جدید آریاگرایی است که، فاقد هرگونه ارزش علمی است. حال که بیان کردیم چطور زرتشت به شخصیتی متافیزیکی و قهرمان روشنایی تبدیل شد به نقد موردی اندیشه‌های جناب اوجالان در بارهٔ زرتشت، و دیدگاه زرتشت دربارهٔ زن، آزادی اراده و روشنفکری خواهیم پرداخت که برخلاف دیدگاه رایج، زرتشت شخصیتی خشن و خود زرتشت و دین وی در خدمت تجاوزات امپراتوری پارسیان بوده‌است و ثابت خواهیم کرد که، مفاهیم شَّر، دیو و اهریمن زرتشت، خطاب به مادها بوده و زرتشت دینی دوگانه‌پرست که دیگری«غیر» وی مادها و آیین میترایی آنان بوده‌است .

اوجالان زرتشت را پیام‌آور دین تک خدایی و توسعه دهندهٔ نگرش توحیدی می‌داند:«او نظام سه خدایی را به نظام تک خدایی تبدیل نمود، ...همانند حضرت ابراهیم دارای یک گرایش تک خدایی بود..و در میان اقوام آریایی نگرش توحیدی را توسعه داد»(اوجالان، ۱۳۸۲: ۹۳). در حالی که زرتشت نه یگانه‌پرست بلکه دوگانه پرست، و مفاهیم خیر و اهورایی وی در تقابل با آیین میترایی مادها بود که شَّر و اهریمن توصیف شدند. از نظر هنینگHenning

جنبشهای ثنوی اعتراضی بر یگانه‌پرستی بوده‌اند و ثنویت زرتشتی پاسخی در برابر مسئله شر بوده که با ایمان به خدای نیکو و متعال سازگار نیست(هنینگ به نقل از گیمن ، ۱۳۶۳: ۱۳). به همین‌دلیل هنینگ بهترین راه برای فهمیدن کیش زرتشتی-همچون جنبشی دوگانه باوری-را در آن می‌داند که مخالفت با یگانه‌پرستی(یکدستی) را در آن ببینیم(هینیگ به نقل از گیمن ، ۱۳۷۸: ۲). زرتشت نیک مطلق و بی نهایتی را طرح ریخته که جز نیکی از آن سر نمی زند، لذا باید اصل دومی را ابداع می‌کرد تا بی نظمی‌کیهانی و نگونبختی‌های زندگانی را با آن توضیح می‌داد (گیمن ، ۱۳۷۸: ۲). یسنا هات ۴۵ بند ۲: «دو گوهر که از آغاز وجود داشته است پاک و پلید...... پاک به پلیدگفت، ما هیچگاه سازگار نخواهیم بود؛ نه در اندیشه، نه آموزش، نه خواست واراده و نه کردار و.......»(رضی، ۱۳۸۹: ۱۷۹).« اکنون آن دو مینویی {که}در آغاز بودند که خویشتن را رویاوار همزاد نشان دادند... آن دو هستند، بهتر و بد، به منش و گفتار و کنش، از میان این دو {مینو} دانایان درست و پیرو اهورامزدا، و نادانان اهریمن را بزگزیدند» «و هنگامی‌که آن دو مینو به هم رسیدند، در آغاز نهادند هستی و نیستی را...»(یسنا ۳۰ بند ۳-۵ به نقل از مولتون ، ۱۳۸۷: ۵۴). بنابراین، زرتشت نه پیام‌آور توحید بلکه دو خدای اهورا/اهریمن را که اهورا نماد پاکی و حافظ قدرت پارسها و اهریمن نماد مادها است، را انتزاع کرد. که در ادامه خواهد آمد.

اوجالان اخلاق زرتشت را مبارزۀ مداوم ظلمت و روشنایی و بدی و نیکی می‌داند«از لحاظ فلسفی، زرتشت اخلاق را مبارزه‌ی مداوم ظلمت و روشنایی و بدی و نیکی تعبیر می نماید» «قانون جمع اضداد با بیان دینی به صورت خدای نیکی اهورامزدا و خدای پلیدی اهریمن تعریف شده‌است»حال ببینیم که ظلمت و شر و بدی و اهریمن در اندیشه زرتشت چگونه شکل گرفت و خطاب به چه کسانی بود؟ این بی نظمی‌کیهانی و نگونبختی زندگانی که زرتشت را واداشت اصل دوم اهریمنی/شر را ابداع کند چه بود؟ و در میان کدام فرهنگ رواج داشت؟ گلدنر Geldner و بارتولومهBartholomae معتقدند که زادگاه زرتشت در ماد، جایی که میترا رواج داشت، بود که ناچار از گریز به باختر شد(گیمن، ۱۳۶۳، ۴۹). پروفسور جکسونJackson نیز معتقد است زرتشت در غرب ایران چشم به جهان گشود، بی آن‌که به موفقیتی دست یابد، در این دیار ابلاغ رسالت کرد، و پس از آن رو به جانب شرق آورد، و سرانجام در بلخ به موفقیت رسید(جکسون در مولتون، ۱۳۸۷: ۴۰)«به کدام سرزمین بگریزم، به کجا فرار کنم، نه مردم از من خشنودند نه فرمانروایان درون این سرزمین...»(یسنا ۴۶ بند ۱). از نظر بارتولومه، زرتشت بعد از طرد و گریز از میان مادها، تصویر عالم شر در ذهن او شکل‌گرفت و مصداق عینی شر در دکترین دینی زرتشت، آیین میترای مادها بود. این فرهنگ و قدرت میترائیان بود که او را به تأمل در مورد وجود دو روان هدایت کرد. اگر فقط خدای نیکی هست چرا شر این همه پیشرفت کرده‌است. بنابراین، تصویر عالم شر و اهریمن و نقطۀ تقابل دالهای خیر زرتشت، از فرهنگ و رسوم میترائیان در میان مادها انتزاع شده‌است.

برای مثال اهریمن زرتشت همان میترای مادی است. میترا آیینی مادی/کردی است(ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۱۷۰. هرودت در کریستن سن، ۱۳۸۲: ۷۰. هوفر، کلوسکا، ، ۱۳۸۵: ۳۶۵. رستم‌پور، ۱۳۸۱: ۲۶).رسالت اصلی میترا کشتن گاو مقدس بوده‌است (زنر، لومل، بیانگی در کلوسکا، ۱۳۸۵، ۴۸).در گاتها، این اهریمن است که گاو مقدس را می‌کشد(بویس، ۱۳۸۱: ۵۰. زنر در بیانگی، ۱۳۸۵: ۴۸. هینلز، ۱۳۸۵: ۱۲۸). قربانی‌کردن (کشتن) گاو، در آیین میترا، در تضاد است با دین ایرانیها که مخالف کشتن گاو هستند، ایرانیها اهریمن را کُشندۀ گاو می‌دانند(فون گال، کلوسکا، همان، ۵۷۴). نقش قربانی‌کننده پیش از آن‌که به اهریمن داده شود، متعلق به میترا بوده‌است میترا گاو نر را می‌کشد(گیمن ، ۱۳۷۸، ۵۳). بنابراین، با انقلاب دینی زرتشت، مهر به دیو و ضد ایزد تبدیل شد(بیانگی، در کلوسکا ، ۱۳۸۷، ۴۸). زنر و لومل نیز می‌پذیرند که در گاتها میترا به عنوان کشنده گاو و شکست دهنده خورشید معرفی شده‌است(به نقل از بیانگی، همان). «زرتشت اسطوره قدیم قربانی سود بخش که در اصل منسوب به‌ایران پیش از زردشت بود --کشتن گاو، میترا را.- چونان عملی شریرانه به انگره، مینیو(اهریمن) نسبت داد.....»(بویس ، ۱۳۸۱: ۵۰). بنابراین، زرتشت، میترا را به اهریمن و دشمن اصلی اهورامزدا و پاک دینی زرتشت معرفی کرد.«مهر در دین زرتشت، نمودار اهریمن است و نام شیطان در دین زرتشتی است»(هینلز ، ۱۳۸۵: ۱۲۸). همه شاهدهای موجود نشان از ستیز بی امان زرتشت با میترا و میترا پرستی دارد (رجبی، ۱۳۸۰ :۶۴). ادعای راندن مخالفین را دارد«.

هان ای مردم، ساز نبرد کنید و (دروغپرستان) را با جنگ و ستیز از مرز و بوم برانید»(گاتها: یسنا هات ۳۱ بند ۱۸). چرا، میترا را اهریمن کرد؟ چون زرتشت به عنوان ایدئولوگ پارسیان در خدمت شاهنشاهی بود واصل و اساس شاهنشاهی هخامنشیان، در تقابل با مادها، تکوین یافته بود که، برای شورش بر علیه مادها و حفظ سلطهٔ بعدی بر آن‌ها، می‌بایست آن‌ها را منفور و پیروزی خود بر مادها را، در قالب مفاهیم پیروزی خیر بر شر، اهورا بر اهریمن بنمایانند تا مشروعیت کسب کنند.

همچنین، «وندیداد» از کتب مقدس زرتشتیان است. وندیداد شکل تحریف شده‌ای از ترکیب اوستایی « Vidaeva data»به معنی «قانون ضد دیو»است. و دیوهای آن خطاب به مادها و خدایان مادی است.ویدن گرن، دیوهای وندیدا را خطاب به خدایان ماد قدیم می‌داند(ویدن گرن، ۱۳۷۷: ۱۶۷). فصلی از وندیداد فهرستی از مکان‌های نجس را نام می‌برد که ماد یکی از مکان‌های نجس است و پارس را پاک و دور از اهریمن دانسته‌اند(رضی، ۱۳۸۵: ۶۶). «از مجموعه خدایان باستان مادها که حذف شده و به دیو ملقب گشتند، مهم ترین شان ایندره، سئوره ، میترا و.... بودند زمان این برخورد اواخر مادها و اوایل هخامنشیان بود» (رضی، همان:۸۶). »در وندیداد خدایان مادهای باستان را در شمار اهریمنان اورده‌اند»(همان:۱۰۳).

آژی‌دهاک(اژدها) مفهومی زرتشتی است. زرتشت مار را بزرگترین دروج و افریده اهریمن و خراب کننده عالم می‌داند(پیرنیا، ۱۳۸۳: ۱۰۲). آژی‌دهاک از دو جزء اژی به معنی مار یا اژدها، و دهاک می‌باشد راولینسون نیز به درستی آژی/اژدها را همان، آستیاگ و دهاک(بخش دوم آژی‌دهاک) را همان دیوکس ، هرودت، می‌داند(ضیاپور، همان:۱۷). فردوسی نیز پدر ضحاک/آژی‌دهاک را مرداس می‌نامد. داس همان دهاک به معنی مار و اژدها است «در ودا ماری که فریدون می‌کشد داس نام دارد که در پهلوی به دهاک تبدیل شد»(پیرنیا، ۱۳۸۳: ۱۰۶). «ضحاک ماردوش و اژدهای سه‌سر و شش پوزه و.... مضامین اوستا سرشار از داستان‌های نبردهای ایرانیان با مادها بوده‌است (علی اف، ۱۳۸۸، ۱۷۲).

بنابراین، جدال اهورای زرتشت، با اهریمن، جدال توتمها و سمبلهای پارسها/ایرانیها با دین زرتشت، با سمبلها و توتمهای مادها است، که در آیین میترا نمایان بود. زیرساخت جدال توتمها، که در قالب جدال اخلاقی و جدال خیر و شر تبلور یافته‌است، مبارزهٔ سیاسی پارسها با مادها قرار دارد. میترا، نماد کامل هویت و فرهنگ مادها بود. نام ماد از میترا/مهر، ایزد آن قوم گرفته‌شده‌است(صفیزاده، ۱۳۸۵، ۳۱. کهلان، ۱۳۷۵: ۱۵۹). در عوض زرتشت هم توتم‌ها و نمادهای پارسها و ارياییها را برجسته و آسمانی، و نماد نیکی و اهورا کرد و توتمهای مادی/میترایی را نماد شر اهریمن کرد. زرتشت ایدئولوژی قدرت سیاسی هخامنشیان پارسی گشت. بنابراین، مفاهیم خیر و نیکی و اهورایی دین زرتشت نه به معنای نیکی و روشنی، بلکه توتم‌های ایرانی/پارسی است که با قدرت تبلیغات و سروری سیاسی، نیک جلوه داده شده، و توتم‌های مادها شَّر و ظلمت و تاریکی واهریمن توصیف شدند. در پشت پرده این مفاهیم اخلاقی، امر سیاسی و ستیز سیاسی پارس و ماد نهفته است. باید «نقد اسمان به نقد زمین تبدیل و مقدسات را در هوا دود کرد» ظهور ایرانیها/پارسها، به عرصه تاریخ و سروری سیاسی، سقوط و غروب مادها از عرصه حاکمیت و تاریخ است. قدرت تبلیغات پارسها که انحصار قدرت و تبلیغات سیاسی را در دست گرفته بودند توتم‌ها و مفاهیم خودی را نیک، و رسوم و توتمهای مادها را اهریمن و شَّر توصیف کردند.همانند امروز نظام سیاسی حاکم ایران که خود را نماد اسلام مقدس و نظام الاهی و عدالت و مخالفان سیاسی را نماد فتنه و شَّر و کفر، اگر در گذشته کردها را عامل اهریمن، امروز که فره ایزدی به ولایت فقیه تبدیل شده‌است کردها عامل امپریالیسم و حزب شیطان می‌شوند. در حالی که زیرساخت این مفاهیم اخلاقی/دینی جنگ قدرت و مبارزهٔ سیاسی است که در قالب دین/اخلاق کتمان می‌گردد تا سرکوب مخالفان و قدرت خودی مشروعیت یابد.

بنابراین، برخلاف نظر جناب اوجالان، زرتشت دینی پارسی/ایرانی است که بنیاد مشروعیت امپراتوری هخامنشیان با مفاهیم فرهٔایزدی و نظم کیهانی را فراهم، و مشروعیت کشتار و حذف مخالفان مادی را با مفاهیم اژی‌دهاک، دیو و اهریمن تامین کرد. پالیارو معتقد است که اصول اخلاقی زرتشتی، ستون فقرات مفهوم ایرانی

سلطنت بوده‌است یعنی عاملی مذهبی و نوعی احیا اخلاقی که به آتش توسعه طلبی هخامنشیان نخستین دامن می زد (پالیارو به نقل از نیولی، ۱۳۸۱، ۱۶). پس از توفیقی خاص در پادشاهی ایران، زرتشت به سیاست تبلیغ نظامی در جهت منافع ملت و دین خود، و جنگ علیه ملتهای همسایه شد(هیوم، دهباشی، ۱۳۸۲، ۲۴۸). گوتشمید نیز اشاره دارد که زرتشتی گری چنان نیروی زندگی به امپراطوری هخامنشی بخشیده بود که بیشترین مقاومت به اسکندر در سرزمین زرتشت بود(نیولی، همان، ۱۷). مغان زرتشتی نیز در دربار کوروش و کمبوجیه احترام خاصی یافتند(دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۱۷۵). زینر، دوشن‌گیمن، اومستد، اشپیگل، ویل‌دورانت، هرتل، کامرون و ماریان موله هخامنشیان را از داریوش به بعد زرتشتی می‌دانند(گری. حیدری، دهباشی، ۱۳۸۸: ۸۴۰). کای بار، بویس، کمرون، کلمن، دیاکونوف، گلدنر، گرشویچ، هرتسفلد، هینلز، کنت، امستد و ویسهوفر هخامنشیان را کلاً زرتشتی می‌دانند (یاما اوچی، ۱۳۹۰: ۴۸۲). «یافته‌های باستان‌شناسی پاسارگاد از زمان کوروش، توصیف هرودت از مذهب پارسیان، و.......هماهنگ با دین زرتشت است که نشان از این دارد که کیش زرتشت عنوان کیش رسمی‌شاهنشاهی بزرگ هخامنشیان را داشته است»(بویس، ۱۳۷۵: ۱۰-۱۱). باقی مانده سه آتشدان پراکنده در سمت جنوب غربی پاسارگد دیده می‌شود که نشان از مذهب زرتشتی کوروش دارد(بویس، همان: ۸۴). بنابراین، کوروش مذهب زرتشتی داشته است(فرشادمهر، ۱۳۸۸: ۲۵۵). تردیدی نمی‌توان داشت که دین هخامنشیان جزئی از آیین زرتشتی است(یونگ، ۱۳۹۰: ۱۳۵). بنابراین، برخلاف جناب اوجالان و مورخان کرد، زرتشت نه تنها کرد نبوده‌است و ربطی به هویت سیاسی/فرهنگی کردی ندارد، بلکه دین وی، چون ایدئولوژی سیاسی در خدمت قدرت سیاسی هخامنشیان/پارس، بر علیه مادها بوده‌است .

اوجالان در حد یک فمنیست امروزی، زرتشت را مدافع حقوق زنان خطاب می‌کند: «زرتشت احترام ویژه‌ای برای زن قائل است»(همان). اجازه بدهید دیدگاه زرتشت را در مورد «زن»بازگو کنیم تا فاش شود که جملات روشنفکرانه‌ای که در مورد زن، از زبان زرتشت بازگو می‌کنند، برساخته تبلیغات ایدئولوژیک امروزی است. در حالی که در گاتها، اگر نخستین آفریدهٔ اهورامزدا، کیومرثِ مرد است، نخستین آفریده اهریمن، جهیِ زن است.«جهی نام دختر اهریمن و به معنی روسپی است که فریبنده مردان و بنا به اساطیر زرتشتی زنان از او پدید آمدند.....»(بندهش به نقل از بهار، ۱۳۷۶ :۸۹). در کیش زرتشتی جهی شریر، یعنی زن بدکاره با اهریمن هم اغوش شد و مرد راستکار، کیومرث را اغوا کرد و هوس جنسی زن را موجب حضورشَّر در دنیا می‌دانند(هینلز ، ۱۳۸۵: ۱۱۶).جهی تجسم هرزگی و مادینه‌گی است تجسم ناپاکی زنانه(بهار، همان:۸۳). در دین زرتشتی زن که نماد طبیعت و غرایز و جسمانیت است، تجسم هرزگی است و اعتباری در دین زرتشت ندارند تا جایی که در بندهشن اهورامزدا می‌گوید: اگرچه زنان مردان را می زایند با این همه اگر ظرف دیگری داشت زنان را نمی افرید......(همان:۱۱۶). بنابراین، فلسفه وجودی زن در دین زرتشت، ابزاریست برای زاییدن مردان، آن‌هم از روی ناچاری، چون ظرف دیگری برای زایش زنان نبود. هرمزد به زن:« ترا که نوعت از جهی دیو است، آفریدم، ترا نزدیک کون، دهانی است که جفتگیری ترا، از مزهٔ شیرین‌ترین خورش، شیرین‌تر است. مرا از تو یاری است چون مرد از تو زاده می‌شود. اما تو مایه آزار من هرمزد هستی. اگر چیز دیگری می یافیتم که مرد را ازو کنم هرگز تو را نمی آفریدم چون نژاد پتیاره تو از جهی است»(زنر ، ۱۳۷۷: ۴۶). «جهی» نخستین زن، همان‌طور که کیومرث نخستین مرد یا انسان. چنین به نظر می رسد که جهی را هرمزد آفرید اما به نزد اهریمن گریخت و جفت او شد. .حیض.. الودگی... مرد را الوده... اما پیروزی اهریمن موقت، چون زن برای همیشه مطیع مرد باقی می ماند (همان:۴۶-۴۷). در دین زرتشت، تنها راه نجات از پیروزی اهریمن و پاکی از آلودگی، مطیع بودن زن نسبت به مرد است.

اوجالان زرتشت را بیشتر فیلسوف می‌داند تا پیامبر«هرچند زرتشت را پیامبر نامیده‌اند، اما زندگی و عملکرد او بیشتر شبیه یک فیلسوف است»(۹۳). و زرتشت را مخالف خشونت می‌داند «زرتشت با بکارگیری خشونت خارج از حدود دفاع مشروع، مخالف است»(همان). در حالی که زرتشت خشونت را مانند قاتلو فی سبیل الله داعش اسلامی، مقدس و ترور مقدس را جاودانه کرد. «جنگهای مقدس. . در متون مقدس دین زرتشتی مشی خشونت‌آمیز به چشم میخورد..«..تنها با تبرزین بکش(یسنا ۳۱ بند ۱۸).... ایمانی که تبرزین را خوب به خدمت می‌گیرد(یسنا ۱۲ بند

۹).« به دیگران به دیده تنفر روحی نگاه می‌کنم.... برای بندوه دعای مرگ می‌کنم.. کسی که درصدد کشتن من باشد فرزند مخلوق دروغ است. ...... پس از توفیقی خاص در پادشاهی ایران، زرتشت به سیاست تبلیغ نظامی در جهت منافع ملت و دین خود، و جنگ علیه ملتهای همسایه شد»(هیوم، دهباشی، ۱۳۸۲، ۲۴۸). در چشم اهورامزدا، کفار را باید با سلاح نابود کرد (یسنا ۳۱/۱۸) و کسی که به کافر با زبان و یا اندیشه و با دست بدی کند. .. به میل اهورامزدا عمل کرده‌است (یسنا ۲ /۳۳). ادعای راندن مخالفین را دارد«مبادا کسی از شما به گفتار دروغ پرست گوش فرا دهد. چه ان سیاهکار، به خانمان، روستا و کشور، ویرانی و تباهی رساند. هان ای مردم، ساز نبرد کنید و (دروغپرستان) را با جنگ و ستیز از مرز و بوم برانید»(گاتها: یسنا هات ۳۱ بند ۱۸). «مبادا کسی از شما به گفتار و آموزش دروغ پرست گوش فرا دهد. ... با سلاح و جنگ ابزار آن‌ها را بزنید». در حالی که کافران و دروغگویان نیز همان مخالفان سیاسی و مخصوصاً مادها بودند مانند امروز که مخالفان سیاسی به کافر ، مرتد، فتنه و دروغگو توصیف می‌شوند با این تفاوت که اسلام جایگزین زرتشت شده‌است. همین خشونت طلبی زرتشت بود که به امپراتوری پارسها مشروعیت خشونت بر علیه مادها را داد. با دیو و اهریمن خواندن آن‌ها مشروعیت کشتار و طرد را به پارسیان داد. داریوش، «فره ورتیش و چیثر تخمه را که شاهان مادی بودند با دستهای خود گوش و بینی و چشم آن‌ها را در آورد و پوست همکاران آن‌ها را کند»(یونگ ، ۱۳۸۵: ۷۴-۷۵) و در تمامی امپراتوری گرداند و حداقل ۳۴ هزار کشته و ۱۸ هزار اسیر به جا گذاشت(کوک، ۱۳۸۳: ۱۱۲). ۳۴ هزار نفر به نسبت جمعیت آن‌روز چندصدهزار امروز می‌شود؟ همانند جاهدو/قاتلو فی سبیل‌الله و غنیمت اسلام که به اعراب مشروعیت فتح و کشتار را داد. همان‌طور که اسلام ابزار هژمونیک در خدمت محمد و اعراب برای سلطه و سروری بر سایر اقوام بود، زرتشت هم ابزار ایدئولوژیک در خدمت پارسها/ایرانیها، برای سلطه بر سایر اقوام از جمله کردها/مادها بود.

اوجالان زرتشت را پیام‌آور آزادی ارادهٔ انسان می‌داند «زرتشت برای اولین بار، آزادی اراده انسان را پذیرفته است...زرتشت با شناخت و قبول ازادی انسان، ویژگی خلاقیت را به انسان بخشید. ابتکار خلاقیت فردی که ماهیت اصلی تفکر غرب را تشکیل می دهد، یکی از جنبه‌های اساسی فلسفه ی زرتشت بوده‌است »(۹۳). همگان بر این امر اطلاع دارند که بنیان فردگرایی آزادی اندیشه و قدرت حسن وقبح عقلی است و زمانی فردگرایی غربی بوجود آمد که عقل انسان جای شریعت و خدایان را در هدایت مسیر زندگی انسان و حسن و قبح عقلی جای حسن و قبح شرعی را گرفت و اراده انسان جای تقدیر خدایان را گرفت آیا زرتشت حسن و قبح عقلی را به رسمیت می‌شناسد؟ «هان ای مردم : چون شما خود راه راست را نتوانید دید و برگزید، مزدا اهورا مرا داور هر دو گروه (مزداپرستان و دیو پرستان) برانگیخت به سوی شما فرستاد تا راه راست را به شما بنمایم و زندگی راستین را بر پایه دین راستین بسر بریم مزدا اهوار خود مرا میشناسد و گواه درستی آیین منست»(یسنا: هات ۳۱ بند ۲). به خوبی معلوم است که زرتشت نه تنها اعتقادی به عقل و حسن و قبح عقلانی نداشته است بلکه مردم را ناتوان از تشخیص راه درست خطاب کرده‌است. زرتشت اگر ازادی اراده انسان را تا حدی به رسمیت شناخت چون می خواست از ان همه شری که در میان مادها دیده بود، خدا/اهورای پاک خود را تبرئه کند و مسئولیت شَّر را به گردن انسان بیندازد تا آن‌ها را در مبارزه با مادها تهییج کند. «یکتاپرستی و آفرینش برای اشکار شدن گنج خدا و..... برای زرتشت معنی ندارد. خدا به مخلوقات نیاز دارد برای مبارزه با اهریمن»(زنر ، ۱۳۷۷: ۵۹). و گفتیم منظور از اهریمن چیست. در واقع مبارزه با اهریمن، تشویق پارسها/آریاییها برای مبارزه با مادها بود. اهورامزدا گیتی را به عنوان سلاحی برای شکستن اهریمن می افریند و انسان در صف مقدم این کارزار قرار دارد(زینر، همان: ۲۶). دادن اراده به انسان، نه به نوع انسان، بلکه خطاب وی آریاییها/پارسها بود برای، تهییج آن‌ها در جنگ با مادها بود. که نمادی از مبارزه اهورامزدا با اهریمن بود.

اوجالان کتاب نیچه«چنین گفت زرتشت» را تحلیل خوبی از زرتشت، توسط فیلسوف آلمانی می‌داند. در حالی که نیچه در این کتاب هدفش طعن و تحقیر و تخریب زرتشت تاریخی/ایرانی است. اگر زرتشت تاریخی پیام‌آور خدا و اخلاق متافیزیکی و از بنیانگذاران دوئالیسم است، زرتشت نیچه نابودکنندهٔ دوئالیسم و پیام‌آور مرگ خدا و ارزشهای

متافیزیکی/اخلاقی است. اگر زرتشت تاریخی پیام‌آور خدایان و آسمان و معنویت است، زرتشت نیچه پیام‌آور مرگ خدایان و احیای غرور شکسته شده زمین و غریزه است.

اوجالان، زرتشت را مخالف قربانی کردن حیوانات می‌داند. درست است وی در مقابل قربانی گاو توسط میترائیان به پا خواست. اما قربانی کردن گاو توسط میترائیان همانند مراسم پیرشالیار امروزی سالی یک بار در جشن بهاری بوده‌است . مادها با قربانی/کشتن، گاو که نمادی از کشتن مقیدات اخلاقی/دینی بود به رقص و شادی –هه لپه رکه- و مستی می پرداختند. زرتشت قربانی گاو را محکوم کرد اما زیست و غرایز و شادی انسان را در پای توهمات پندار و کردار نیک قربانی کرد. او قربانی کردن گاو را محکوم اما در عوض انســـان را قربانی توهمات متافیزیکی و قدرت سیاسی امپراتوری کرد. زرتشت، ایمان به آزادی را با اولویت دادن به ایمان، به بندگی کشاند. زرتشت اجبار بیرونی را با درونی کردن اجبار از بین برد. بهشــت و جهنم و اهورامزدی زرتشــت، مهندســی طرح وی، برای تحقق آن در زمین بود.

بخش سوم: کنفدرالیسم دموکراتیک اوجالان، انقلاب فکری یا سرگردانی ناشی از خلاء فکری

بت سازی از سید قطب تا بوکچین

ابراهیم اوجالان با شکستن بتی، بت دیگری را علم می کند و سرگردانی فکری ناشی از نداشتن تئوری و ایده ی کوردی را هربار انقلاب فکری می خواند. اوجالان که مدتی متاثر از حقوق خلقهای استالین/لنین، نه پردازش ایده ای از دولت کوردی، مانند انچه ایرانیها انجام دادند، طرح دولت کردی و کردستان بزرگ را نه به عنوان مفهومی تئوریزه بلکه سیاست عملی گنجاند، با فروکش کردن مارکسیسم لنینیسم و استالین، طرح دولت نیز به کنفدرالیسم محدود و لازمه مشارکت سیاسی، دست شستن از نظم و دولت کردی شد.

کوردستان بزرگ پ.ک.ک، در فقدان ایده دولت کوردی، با فاعل شناخت کوردی، در چهارچوبِ تئوری مارکسیست بی دولت، از آغاز محکوم به شکست و نتیجه ای جز دست دست شستن از دولت و گذار به مدینه فاضله ی شاخه جدید مارکسیستی، بوکچین، از آن انتظار نمی رفت. چون از آغاز در بن بست ایدئولوژیک گرفتار مانده بود. از سویی، ایدئولوژی مارکسیست_لنینیستی پشتوانه فکری آن بود که شعار نابودی امپریالیزم را داشت که هیچ ربطی به نظم/دولت کوردی ندارد و از سوی دیگر، در تئوری مارکسیستی، تضاد نه قومی بلکه طبقاتی و مدینه فاضله، نبودن دولت است که نتیجه گذار از استالینیسم دولت گرا به بوکچین بی دولت، گذار از کوردستان بزرک به کنفدرال بی دولت شد. ایده دولت(دیکتاتوری پرولتاریا)، در مارکسیسم بی دولت، فقط موقتی است که کوردستان بزرگ پ.ک.ک، هم موقتی و کنفدرالیسم امروزی نتیجه امتناع مفهومی مارکسیسم/ لنینیسم پ.ک.ک، از طرح دولت کوردی است. امتناع مفهومی و نبود ایده و غایت از دولت کوردی، عمل سیاسی را در جهت ضد کوردی و دست کشیدن از ایده دولت کوردی کشاند. گذار از کوردستان بزرگ به کنفدرالیسم دموکراتیک، نه انقلابی فکری و تکامل بلکه بن بست ایدئولوژیک و تضاد تئوری مارکسیسم _ لنینیسم با عمل کوردستان بزرگ بود که امتناع تئوریک نظم/دولت کوردی،به امتناع سیاسی آن و هضم و تقلیل عمل درست در نظر منحط چپ پسامدرن، در قالبِ کنفدرالیسم بی دولت برای جامعه پیشامدرن کوردی شد.

ایدهٔ بوکچین، با زیربنای نظری مارکسیسم بی دولت، مربوط به دوران پساتأسیس و در بافت سیاسی آمریکا معنی می دهد که فرایند دولت سازی کامل شده است بعد از کامل شدن، طبیعی است که نظریه های فرادولتی و بی دولتی برای فراروی از نظم موجود مطرح شوند. اما کورد، در دوران پیشاتاسیس است و لازمه هرطرحی، حتی بی دولتی، خود دولت است. نظریه بوکچین، از یک سو، ناشی از ناامیدی از کمونیست استالینی شوروری بود و از سوی دیگر، ناامیدی از انقلاب کمونیستی در غرب بود. مارکسیسم از ارتدکس تا بوکچین، در ذات خود چپی/طبقاتی است، نه ملی/قومی. بحثی نظری ناشی از تجربه غرب/شرق است، ربطی به معادلات خاورمیانه که لباس دولت را بر امپرتوریهای قدیم پوشانده و دولتهای تک قومیتی حاکم هستند، ندارد. این در حالی است که مسئله خاورمیانه قومی/ملی است و قوم مسلط طبقه برتر و قوم مغلوب کورد در هر سه کشور طبقه تحتانی لاجرم مبارزه طبقاتی در راستای مبارزه قومی است نه در اولویت نسبت به آن. این نظریه در نهایت تکرار تاریخ کومله در ایران است. اگرچه هنوز

عمل سیاسی به طور کامل در نظریه هضم نشده است و عمل به درستی تسلیم نشده و مبارزه ای کوردی است، اما در صورت پردازش نشدن تئوری درست با عمل، عمل در نظر منحط هضم و به جای تاریخ سازی، تاریخ تکرار می شود.

نظریه بوکچین پساکمونیستی است چه ارتباطی با جامعه پیشا کوردی دارد.کل نظریه های آنارشیستی به پرودون باز می گردد که مربوط به دوران پساتاسیس دولت ملی/سرمایه داری است. این نظریه ها وحی منزل نیستند بلکه زاده شرایط سیاسی جامعه خود آن اندیشمندان هستند . نظریه کوردی، باید همانند نظریه های مارکسیستی/آنارشیستی، نسبت به جامعه غرب، باید از دل جامعه کوردی/خاورمیانه ای استنباط شود. این سرگردانی از مارکسیسم به آنارشیسم، نه خلاقیت فکری و انقلاب کوردی بلکه سرگردانی ناشی از نداشتن پای در تاریخ است. همگام شدن با جو زمانه است که همانند لنینیسم/استالنیسم، عمر کوتاهی خواهد داشت. اما این عمر کوتاه، تراژدیهای بزرگی برای ملت بدبخت کورد رقم خواهد زد. مگر طبقه، سئوال اصلی ماست به جامعه بی طبقه بوکچین و مارکس پناه می بریم؟ تا سئوال اصلی و درست کورد را مطرح نکرده و کشف نکنیم، به جواب درست و مناسب، دست نخواهیم یافت. در خلا فکری، منجی گرایی عرفان، هربار چون «جمشـــید خانی مامم» ما را به بادکنک امام زمان، مارکس و پرودون و بوکچین خواهد انداخت. ما به روش شـــناســـی و طرح پرســـش مارکس از تاریخ ، البته تاریخ خودی، نیازمندیم نه به جوابهای مارکس. اگر دولت_ ملی و سـرمایه داری شـکل نمی گرفت نه مارکســی به دنیا می آمد و نه پرودونی، اگر کمونیسـم_ لنینیسـم، شـکسـت نمی خورد، بوکچینی زاده نمی شـد. نظریه ناشـی از نقص عمل اسـت و این نظریه ها مربوط به جوامع پساتاسیس هستند. مای کورد، به نظریه های پیشاتاسیس نیازمندیم. در نبود تئوری، در سردرگمی تاریخی، تقلید از نظریه های پساتاسیسی را انقلاب فکری می نامیم و در نبود خارپشت ایده کورد، چون شغال از مانده ی دیگری تغذیه و خود را ارضـــا می کنیم.حتی مارکس نیز جامعه بی دولت خود را مســتلزم دوره ای از دیکتاتوری می دانست یعنی به درستی بر نظریه پساتاسیس و دوران پیشاتاسیس اگاهی داشت. اما، ما عملا در دوران پیشاتاسیس هســتیم و نظریه های پســاتاســیســی می دهیم بعد در نگرفتن نتیجه، با گفتن مظلومیت خودی و ظلم دیگری، ضــعف استراتژی خود را توجیه می کنیم.

بوکچین، استالنینستی بود که، بعدا به تروتسکیم پیوست. ایده وی ناشـی از شـکسـت انقلاب کارگری در امریکا و اروپا و تجدید نظری در مارکسیسم بود که، تضـاد کار و سـرمایه به انقلاب منجر نشـد. به همین دلیل تضـاد سـرمایه داری و کلان شهرها، با طبیعت را اصل تضاد سرمایه داری، برای هدایت به سمت نابودی آن دانست. به راستی باید از مارکس و مارکسیستهایی چون بوکچین، درس گرفت که در پی شناسایی تضادهای و بحرانهای جامعه خویش بوده و برای آن راه حل ارائه می دهند. اما متاسفانه ما به جای یادگیری متد، به راه حلهای انها پناه می بریم که هیچ ربطی به تضادهای جامعه کوردی/خاورمیانه ای ندارد. تضاد خاورمیانه، تضاد قومی و تضاد قومهای صاحب دولت با کورد بی دولت است نه طبیعت و سرمایه داری.در سرگردانی فکری به راحتی بوکچین را با استالین و در اینده می توانیم با ماکوزه هم عوض کنیم. نظریه بوکچین، نه تنها پسامارکسیستی است بلکه مفهوم اکولوژی وی، پساسرمایه داری است در حالی که ما نه تنها سرمایه داری سئوال اصلی ما نیست بلکه پیشاسرمایه داری هستیم. نظریه پساسرمایه داری و پساشهرنشینی بوکچین در خاورمیانه چیزی شبیه کمونیسم استالین در شوروی و استراتژی کومله در پشت کردن به کوردیت است.

نقد ما به این معنی نیست که کنفدرالیسم و اکولوژی آنارشیسم، ناهنجار هستند، برعکس بسیار ایده ال و زیبا هستند. بحث بر سر این است این مفاهیم و طرحها، مربوط به دوران پساتاسیس است نه پیشاتاسیس. سئوال اصلی کورد چگونگی ایجاد نظم کوردی و رهایی از سلطه دیگری است حال محتوای آن فدرال و کنفدرال و اکوانارشیسم باشد. بحث بر سـر آن اسـت که زیباترین گل دنیا در درون فاضـلاب نه به زیبایی و خوشـبویی فاضـلاب بلکه به بدبویی و

زشت شدن گل منجر می شود. در فاضلاب سلطه فاشیستی ترک و فارس و عرب، گُلِ اکولوژی و انارشیسم، توجیه و ایدئولوژی فاضلاب فاشیسم قومی می شود.
این مفاهیم، نه طرح و استراتژی برای واقعیت سیاسی بلکه بیشتر روان پریشی ناشی از ناامیدی برای تغییر واقعیت و بازگشت از فلسفه و کنش سیاسی به عرفان سیاسی و ارائه مدینه فاضله است. مدینه فاضله از افلاطون و فارابی تا مور و مارکس و بوکچین، بسیار دوست داشتنی هستند اما سیاست جای دوست داشتنیها نیست جای گسستن از دلبخواهیها و دوستیهاست مگر اینکه این طرحها به عنوان افقی برای اصلاح امروزی باشد نه استراتژی سیاسی. سیاست ادامه جنگ است. مدینه فاضله، شکست عمل و شکست فلسفه ی باید، در تغییر واقعیت است درست پس از شکست اوجالان از تغییر عملی با زندانی شدن وی، کنفدرالیسم دموکراتیک زاده می شود.

این تغییر مداوم تفکر و استراتژی، بدون تغییر خاصی در واقعیت سیاسی، نه ناشی از انقلاب فکری، بلکه ناشی از سرگردانی ناشی از خلا فکری است. پرواز کردن از نورسی و سید قطب به هوبرمان و مارکس و لنین و سپس بوکچین، ناشی از نداشتن پای در واقعیت تاریخ و سیاست است. این مفاهیم و طرحها برگرفته از کلان روایتهای غرب/شرق و تهی از هرگونه تجربه کوردی است. بنابراین، نه درجهت عمل سیاسی کورد بلکه به مسخ و تهی کردن عمل منجر می شود. موفقیت قابل تحسین روژآوا نه بر مبنای سوبژکتیو کوردی بلکه بر مبنای تقدیر مدرن است و صاحب تقدیر دوام یا نبود آن را در دست دارد نه سوژه کورد. سرگردانی از چپ کلاسیک به چپ مدرن، انقلاب برعلیه کاپیتالیسم، اما ایدئولوگ مرزهای کاپیتالیسم،سایکس/پیکو، نشان از نبود ایده و غایت کوردی در ذهن وی، و فدا کردن عمل سیاسی در پای غایت دیگریهاست.

ما بی تاریخیم، ما بی خاطره از گذشته و بدون زیستن در زمان حال به آینده پرواز کرده ایم. بی تاریخی ما را به به جای راه حل به خوردن مسکنهایی چون کمونیسم و سوسیالیزم و انارشیسم و... برای تسکین موقت درد کشانده است. نبود ارتباط طرح و تئوری با واقعیت نه تنها ناشی از پارادوکس عمل و نظر، بلکه پ.ک.ک و اوجالان را دچار پارادوکسی دیگر کرده است در زمانی که شرایط سیاسی مهیا نبود سوژه محض پ.ک.ک، بدون ارتباط با واقعیت شعار کوردستان بزرگ را می داد اما امروز که شرایط سیاسی آن مهیاتر است و عمل، امکان تحقق آن را دارد، نظر در گسست از عمل، ندای نخواستن آن و هضم در دیگری را دارد.با زوال مارکسیسم و زندانی شدن و خطاب جناب به جای آپو، نظر را از لنینیسم به انارشیسم عوض کردن، نه استراتژی واقعی ناشی از انچه باید و کنش سیاسی، بلکه واکنش و تسلیم در برابر واقعیت و گریز از آن به سمت عرفان همدلانه سیاسی است.مگر مدرنیته کاپیتالیستی مسئله ماست که الترناتیو آن را ارائه می دهیم؟ براحتی با تغییر موضع سیاسی، مارکس مخالف کاپیتالیسم به «ایدئولوژی آن، سرمایه داری،» تبدیل می شود. این نشان می دهد نه در دوران مارکسیست بودن، مارکس را درک کرده است و نه اکنون که مخالف ومنتقد آن شده است. ادعای بت شکنی چون ابراهیم، مانند خود ابراهیم بت سازی جدید می کند.ندای فرار از رئال سوسیالیزم، ندای فرار از رئال_ پولیتکال است. شکست خود در رفتن به زندان را شکست پروژه دولت ملت سازی و گذار از دولت سازی را رهایی از کاپیتالیسم خواندن، نشان از اسارت فکری در همان کاپیتالیسم را می دهد چون فرار از کاپیتالیسم نشان از اسارت و ترس از ان است که بازمانده ترس کمونیسم استالنیستی از آن و بی دولتی تغییر چهره بی دولتی مارکس با گذار به شاخه انارشیستی همان مارکس یعنی بوکچین است. پس جایگاه تجربه کوردی، جایگاه عمل سیاسی که با رهبری اپو هزازان کشته داد، کجاست؟ عدم شناخت درست دیگری و دیگری را کاپیتال معرفی کردن، ناشی از عدم شناخت درست خودی و به جای منظر کوردی/خاورمیانه ای، منظر، هنوز استالینی مارکسی است.در باتلاق دیگری کاپیتالیستی، خودی همان مارکسیسم طبقاتی و سرگردانی از چپ و راست مارکسی را انقلاب فکری خواندن، سرگردانی از نبود پایه کوردی در تئوریست. احساس کوردایتی، سرگردانِ تئوری چپ و راستی و تهی از درک کوردیست. دولت گرایی گذشته همان حقوق خلقهای استالینیستی و انارشیسم هم، بوکچین پرورده امریکاست، پس تجربه کوردی کجاست؟ اگر احساس «کوردستان بزرگ و باکو، یاشور، روژهه لات یک خبات یک ولات»، به جای ایدئولوژی لنین،استالین، نظری کوردی می یافت در بن بست ناشی از تضاد عمل و نظر، به شاخه دیگر چپ پرواز نمی کرد و به جای گذار از دولت به بی دولت، تئوری

دولت کوردی را پردازش می کرد. کاپیتالیستی خواندن دولت/ ملت و نفرت وی از کاپیتالیسم و گذار به انارشیسم، بازمانده نفرت استالینی از کاپیتالیسم و شکست دولت استالینی شوروی به دست شستن از دولت کوردی می انجامد. اگر دیگری از زاویه کوردی بود نه از زاویه چپ استالین، دیگری نه کاپیتال بلکه دیگری واقعی خاورمیانه بود. و زوال استالینیسم تغییری در ایدئولوژی وی می داد نه در نظریه و اصل دولت کوردی. اما چون نظریه بی توجه به عمل و تجربه کوردی پردازش شده بود، تغییر آن نیز بی ربط با تجربه کوردی و ناشی از تجربه غرب/شرق است. بنابراین، انارشیسم وی همانند کوردستان بزرگ، نه نظریه بلکه ایدئولوژی که چون استالنینیسم وی عمر کوتاهی خواهد داشت.سوار بر موج افکار شدن نه ناشی از انقلاب فکری بلکه از خلا فکری است. از مطلقیت سید قطب به مارکس و استالین و بوکچین، مطلقیت و بت سازی است نه نقد و بازسازی. مطلقیتِ ساختار اندیشه، با وجود نرمش محتوای آن، به پروراندن سلفیهای مطلق آپویی منجر شده است.نورسیده ای که با هرسازی می رقصد، ناشی از نبود بنیه و تفکر مخصوص به خود است نه تکامل فکری. بت ساز حرفه ای، بت سازیهای مکرر را بت شکنی می نامد. تغییر مداوم فکری ناشی از خلا فکری را تکامل فکری می داند.اسیر مارکسیسم ماندن به توهم خلق اپو/ مارکس منجر می شود که به جای رهایی از عرب و ترک و فارس، همچون مارکس که «متافیزیک هگل را به ماتریالیسم متحول ساخت وی نیز مدرنیته کاپیتالیستی را به مدرنیته دموکراتیک متحول می سازد». اسیر در کاپیتالیسم و ایدئولوژی کاپیتالیسم، دموکراسی، شعار تغییر آن را می دهد. سرانگشت دموکراتیکهای غربی نیست ادعای مدرنیته دموکراتیک و تغییر کاپیتالیسم به دموکراسی را می دهد. اسیر در مقابل مرزهای مصنوعی کاپیتالیسم،سایکس پیکو، ادعای نابودی کل ان را در قالب کنفدرالیسم دموکراتیک و سوسیالیزم دموکراتیک دارند. خرش شجاعانه در برابر کاپیتالیسم به نرمش قهرمانانه در برابر مرز ترک و عرب و فارس می انجامد. انقلاب در برابر کاپیتالیسم به اصلاح و سوسیال در خاورمیانه می انجامد. تمامی این سرگردانیها و گذار از غایت چپ کلاسیک به چپ مدرن، ناشی از نبود ایده و غایت کوردی در ذهن آپو است. عمل، چون ماده شتر نابینا، بدون چشم نظریه و ایده ی کوردی، از زاویه چپ طبقاتی تضادها را نگریستن، دیگری را به جای دیگری واقعی کورد، کاپیتالیسم و عمل را اسیر نظر منحط می کند. شعار انقلاب بر علیه کاپیتالیسم می دهد اما در برابر مرزهای برساخته کاپیتالیسم که کورد را پاره پاره کرده است، ندای اصلاح طلبی و چون «مارکس ایدئولوگ کاپیتالیسم»، به ایدئولوگِ سایکس پیکوی کاپیتالیسم تبدیل می شود.

ادعای «با مدنی کردن جامعه دولت را وادار به حل کردن خواهیم کرد» بازمانده همان مارکسی است که امروز ندای «ایدئولوگ بودن وی» را دارد. همه چیز در آپو حل شده است. آپو با زندانی شدن در نرسیدن به دولت، از کل پروژه دولت دست می کشد. خود را چون «موسی و عیسی و محمد که از نمرودها در فرار است» وی را به سیاستمداری کلاسیک با اندیشه های نو تبدیل کرده است که ساختار ذهنی بت سازی وی، از اندیشه های نو مدام در حال بت سازی از سید قطب تا بوکچین است. با اندیشه های نو بتهای دینی کلاسیک می سازد و در مقابل بت دیگری، پیامبری بت ساز و بدن چون و چرا می شود.سیاستمدار کلاسیک با اندیشه های مدرن، حاوی نکته مثبتی بود ان جدا کردن اخلاق فردی از اخلاق سیاسی است برعلیه نمرودها، به درستی باشعارهای ضد نمرود از منطق خود نمرود استفاده می کرد. چون محمد شعارهای زیبا اما عمل سیاسی به کار می برد این شایسته تقدیر و به راستی انقلابی در جنبش کوردی است اما به شرطی که عمل سیاسی کوردی باشد نه ضد کورد یعنی دیگری ترک و ایران باشد نه احزاب کوردی و در نهایت ای کاش از این همه تغییر اندیشمند، سری هم به احمدخانی می زد و اندیشه های خانی را با بوکچین و مارکس و لنین پرورده می کرد.

اما نکته ای که نباید فراموش کرد عمل پ.ک.ک. است که به درستی هنوز اسیر توهمات تئوری خود نشده است با وجود امکان مشارکت در چهارچوب به درستی نه تنها اسلحه را کنار نگذاشت بلکه از کوه به شهر اورد و به جای هضم در کلیت در مبارزه با کلیت است اما ترسم این است که در خلا تئوری مناسب با عمل، همانند کوردستان بزرگ، عمل، هضم در تئوری نامناسب مشارکت دموکراتیک شود

فصل پنجم

کورته باسیک له سر کورته باسکی دکتر قاسملو

سوسیالیزم‌دموکراتیک یا ناسیونال سوسیالیزم

دکتر قاسملو چه به خاطر شخصیت پراگماتیک جهانیش و چه رهبریت سیاسی، گامی مهم در تاریخ مبارزات کورد برداشت. چندان که مرگش هم همانند زندگیش در خدمت کرد بود مرگی که از یک سو ماهیت فاشیستی قوم/دولت مسلط فارس و عدم اعتقاد آنان به حل مسئله کورد را نشان داد و از سوی دیگر، ریشه در خلاء تئوریک و نتیجه این خلاء یعنی ضعف استراتژیک داشت. این خلاء، امید به حل مسئله کردستان در چهارچوب ایران، با ابزار مذاکره بود. مرگ وی پیوندی ناگسستنی با تفکر وی داشت و در پایبندی به این تفکر بود که به اغوش مرگ رفت. مرگ جسمانی دکتر، از یک سو زندگی ابدی نمادینی برای وی رقم زد از سویی دیگر، مرگ تفکری بود که به حل مسئله کورد در چهارچوب ایران اعتقاد داشت. مفسدفی الارض خواندن وی و ترور بعدی وی نشان از اهمیت و جدیت وی در راه آزادی قوم کورد و ترس قوم مسلط مرکز از وی داشت. دکتر قاسملو اولین کسی بود که به اهمیت تئوری فراتر از برنامه سیاسی، برای حزب و کورد پی‌برد. او براستی سروگردنی فراتر از زمان خویش و ورود جدی وی به حزب، تولدی تازه برای حزب بود. شایان تأمل است آن چه در ادامه در قالب نقد پردازش می‌شود، به معنی کم اهمیت کردن و یا تخریب تفکر دکتر قاسملو یا گذار از وی نیست بلکه بیش از دو دهه از شهید شدن دکتر قاسملو، و با وجود تغییرات گسترده در دنیای بیرون و درون، تجدید نظری در سوسیالیزم‌دموکراتیک، یعنی ادامه همان تفکر دکتر قاسملو در تجدید نظر در تفکر و برنامه حزب، رخ نداده است. قطعاً همان‌طور که دکتر متأثر از زمان خویش حزب را از توده و کمونیست مستقل گردانید و برنامه حزب را متناسب با روز گردانید، اگر اکنون در قید حیات بودند، با تجدید نظر در برنامه و تفکر قبلی، آن را متناسب با وضعیت دگرگون شده روز، پردازش می کردند و من در این مختصر فقط نظر شخصی خویش را بیان می کنم که قطعا قابل نقد و ردّ است. لازم به ذکر است نقد از زاویه استراتژی است نه فکری، به این دلیل که سوسیالیزم‌دموکراتیک نیز استراتژی است.

مقدمه: پارادکس عمل و نظر

آنچه که ذهن راقم این سطور را در بارەی مبارزات ملت کورد همیشه به خود مشغول کردەاست، نه خدمت و خیانت بلکه تضاد تئوری و عمل است. نبود تئوری (روح) متناسب با عمل سیاسی(جسم)، باعث متلاشی شدن اجزای بدن کوردی و عدم هماهنگی اجزا بدن کوردی(احراب و قبایل) و لاجرم پدیده ای به اسم خیانت میشود. تضاد تئوری و عمل، در عمل سیاسی و تفکر حزب دموکرات مشهود است. حزبی که در عمل و به درستی به مبارزه سیاسی و نظامی می پردازد اما تئوری وی پذیرش همان چهارچوبی است که درگیر مبارزه با ان است. حزبی که در عمل تراژیک و در پی نابودی کل(ایرانیت)است اما در نظر عرفانی و در حال هضم شدن در کل است. حزبی که درعمل وبه درستی با مبارزه تأیید میکند که در دوران ماقبل تأسیس و ماقبل کنش سیاسی قانونی و دموکراتیک است اما به اشتباه در تئوری انگاری در دوران مابعد تأسیس جامعه کردی و در فضای سیاست قانونی است که شعار مبارزه در چهارچوب و خودمختاری و دموکراسی در چهارچوب ایران و پذیرش مرز ایران می دهد. حزبی که در عمل و به درستی مبارزه نظامی و غیرقانونی(منظور قانون ایران)میکند اما در نظر از دموکراسی و مشارکت ندا سر می دهد. حزبی که خود را نماینده ملت کورد میداند اما به جای اندیشیدن به مرزهای کردستان، وکیل شرع مرزهای ایران است. رئالیسمی که نه از استراتژی برای اینده بلکه از بی تفکری و ماندن در جای خود و پذیرش نظم موجود است. رئالیسمی که نه از واقع بینی بلکه از تسلیم شدن در برابر واقعیت است چون اگر واقع بینی بود شعار نابودی امپریالیزم و سرمایەداری را سر نمی دادند اگر واقع بینی بود واقعیت غیرقانونی خود و مبارزه خود و پیشا تأسیس را در نظر داشتند نه جامعه رویایی پسا تاسیس. بنابراین، نه استراتژی بلکه رویا بود. استراتژی ریشه در تفکر آنچه باید دارد نه تسلیم در برابر آنچه هست. فلسفه بعد از کانت از آنچه هست گسست و به آنچه باید گذار کرد هگل فلسفه ای را که ایده آل نباشد اصلا فلسفه نمی داند. اما لازمه آنچه باید اندیشه مستقل است که فراتر از واقعیت بیندیشد لازمه فرارفتن از واقعیت موجود، تصویری از ایده ال و نظم در ذهن است که چون نظم کردی نه نظمی برای خود بلکه در خود بودەاست و به سطح نظریه و مفهوم ارتقا نیافتەاست، فاقد همچنین اندیشه ی ایده ال است اندیشه ایده آل با ایده الهای اخلاقی و رویایی فرق دارد. بنابراین، در محکومیت در برابر واقعیت، چون هیچ تصویری از فراواقعیت ندارد، اسم ان را رئالیسم می نامد.عدم اندیشه ایده ال از فقر تئوریک تاریخی سرچشمه میگیرد فقط در ایستادن بر روی سکوی تاریخ است که امکان پرتاب شدگی به اینده وجود دارد ما تا سهم خود را از تاریخ و هویت پس نگیریم سهمی در اینده سیاست نداریم. فقر تاریخ و سنت که باید بنیان نظم سیاسی تئوریک کردی شود، ذاتی نیست ریشه در خلاء هویتی دارد و برخلاف تصور رایج هویت برساخته سنت نیست بلکه این سنت است که برساخته هویت است.

خلا تئوریک، پارادوکس حزب را منجر شدەاست. حزب که در عمل مبارزه اما در نظر اسیر نظمایرانی است. عمل در فقر نظر چون ماده شتر نابینا سرگردان و با انحطاط در چاه ویل کمپ و کنگره می افتد.جامعه شناسی فرزندخوانده فلسفه سیاسی است تا تصویر و نظم مطلوب در تصور نباشد چطور کاستیهای واقعیات را باید شناخت. در نبود فلسفه سیاسی و تصویر ایده ال که فراواقعی بیندیشد، تسلیم در برابر واقعیت نامطلوب را رئالیسم و واقع بینی می نامیم. عمل در نبود نظر، بر مبنای عقل ایرانی اندیشیده است اما تفاوت بنیادی با ان دارد چون به مبارزه با نظمایرانی درگیر است اما در فقدان اندیشه مناسب با عمل، مدتی سرگردان تداوم و سپس با هضم شدن در نظر، عقل ایرانی، به انحطاط و به جای کنش سیاسی به گدایی سیاسی می پردازد. در نبود نظریه ایده ال، عمل، اسیر واقعیت و از نظر سیاسی منفعل و تغییر واقعیت را کار تقدیر می خواند چون عصر جادو و دین، به جای کنش سیاسی مبنی بر اراده، دست به دعا و راز ونیاز از خدای تقدیر دراز میکند این خدای تقدیر همان امپریالیزم یا لطف دولتهای مسلط برماست.

سوسیالیزمدموکراتیک یا ناسیونال سوسیالیسم

دکتر قاسملو، سه هدف حزب را به دست اوردن حق ملی، حق طبقاتی و حق سیاسی می داند(قاسملو در بهرامی : ۶۴). اما تاکید میکند که باید هرکدام را متناسب با وضعیت زمان وشرایط در نظر و تقدم آنها را دریافت که در اکنون زندگی خویش، ستم ملی را از همه مهمتر و در اولویت میداند سپس برای از بین رفتن ظلم طبقاتی و به دست

اوردن حق برابری شعار سوسیالیزم را برافراشته است. دکتر حق سیاسی را منوط به دوره‌ای می‌داند که استقلال کردستات (خودمختاری) متحقق و برنامه سوسیالیزم در نفی ستم طبقاتی اجرا شده‌باشد سپس در همان صفحات اشاره می‌کند که انسان محدود به خوردن نیست و نان نیست بلکه ازادی می خواهد(همان ۶۵) به همین‌دلیل به شرط دیگر حزب که از بین بردن ستم سیاسی است، اشاره می کند. ابتدا حق ملی سپس طبقاتی و سپستر سیاسی و ازادی. که استراتژی مناسب و منطقی است. پس ایراد کار کجاست؟

دو مفهوم در شعار و استراتژی ایشان است؛ دموکراسی و سوسیالیزم. سوسیالیزم برای طبقاتی و دموکراسی برای حق سیاسی، پس مفهوم مربوط یه حق ملی خالی است؟ نه، دکتر قاسملو مفهوم دموکراسی را منوط به بعد از استقلال کردستان نکرده‌است و محدود به حق سیاسی درون جامعه کردی نیست بلکه ابزار تحقق حق ملی نیز هست. چگونه؟ از طریق گسترش دموکراسی در ایران و خودمختاری برای کوردستان که، جز با تحقق دموکراسی در ایران، امکان خودمختاری برای کوردستان مقدور نمی باشد. به این معنی که دموکراسی در دیدگاه دکتر با پذیرش چهارچوب ایرانیت آغشته و دموکراتیک شدن ایران را تنها راه احقاق حق ملی کورد می‌داند که نه تنها هدف وی تحقق دموکراسی در ایران است بلکه روش وی نیز دموکراتیک که جان خویش را نیز فدای پایبندی به روش دموکراتیکش کرد. «هرگز دموکراسی نباید زیر سایه و تحت تاثیر مبارزه ملی و طبقاتی قرار بگیرد دموکراسی فلسفه وجودی حزب دموکرات و باید تا اخر اصل ان باقی بماند»(همان ۶۷). اما سئوالی که مطرح است پایبندی به دموکراسی چه ارتباطی با مبارزه نظامی و جنگ چریکی دارد؟ شاید جوابی که می دهند این است که مبارزه بر ما تحمیل شد. دقیقا بحث و نقد بنده هم همین جاست که پایین‌تر به ان خواهم پرداخت چون مربوط می‌شود به کل مبارزه وی که با تحقق دموکراسی در ایران، خودمختاری برای کردستان ایجاد خواهد شد. بنابراین حق ملی و حق سیاسی در چهارچوب شعار دموکراسی می گنجد هم در قبال ملت مسلط که با هدایت کردن وی به راه راست دموکراسی، خودمختاری خود را تضمین می کنیم و هم بعد از استقلال و رفع ظلم طبقاتی، برای ازادی در جامعه کردی تلاش می کنیم. این روش اعتقاد به مسئله ملی در چهارچوب دموکراسی است که با منطق مبارزه نظامی سازگاری ندارد که به معنی اشتباه بودن مبارزه نظامی نیست بلکه تئوری دموکراسی در تضاد است با منطق مبارزه چریکی. مبارزه نظامی در پی فروپاشی کل است اما شعار دموکراسی اسیر همان کلی است که درگیر مبارزه با آن است که پایینتر به آن خواهیم پرداخت. اکنون به آرمان اصلی حزب بپردازیم:

«سوسیالیسم ارمان اصلی و نهایی حزب بود چون دیده بود در کشورهای سوسیالیسم ازادی و دموکراسی نیست دموکراسی را به ان افزود.(نیوسه ده تیکوشان برگی دوم چ دوم حسنزاده، ۱۳۷۶، ۴۲). شهید روژهه لات، دکتر قاسملو اگرچه با اضافه نمودن دموکراتیک، به سوسیالیزم، سعی در استقلال از کمونیست شوروی و حزب توده داشت و عملاً هم سیاست حزب را مستقل از توده گردانید « دکتر قاسملو دموکرات را به سوسیالیسم افزود به این منظور که این تفکر را از فکر اعضای حزب بیرون بکشد که هرچی احزاب در کشورهای کمونیست گفتند احزاب جهان سوم ان را بپذیرند (نیو سده خبات، حسن زاده، ۴۳). همچنین به دلیل کاستیهایی که از نبود دموکراسی و ازادی در کشورهای کمونیست دیده بود« دوکتور قاسملو هیندی کم و کوڕویی سیستمی سوسیالیستی له وڵاتانی سوسیالیستی دا باس کرابوون»(حسن زاده، به رگی دووهه م ۱۳۷۶، ۴۴) و همچنین تجربه بهار پراگ و سفر به اروپا و اشنایی با احزاب سوسیال‌دموکراسی غرب، واژه دموکراتیک را به سوسیالیزم افزود که هردو مفهوم از تجربه کلان روایت غربی به دست آمده بود تجربه احزاب کردی کردستان عراق نیز در وی، همان‌طور که خود در کتابش به ان اشاره می کند، سهم داشت. تجربه احزاب پارتی بارزانی و شیوعی بود که یکی با تاکید بر ملت، مسائل طبقاتی را نادیده و دیگری با تأکید بر طبقات، مسائل ملی را نادیده می گرفت. دکتر قاسملو از یک سو در تجربه کلان روایت‌های غربی از سویی دیگر، تجربه احزاب کردستان عراق، و این‌که بعد از دریافت حق خودمختاری، فلسفه وجودی حزب که حزبی ملی بود به چاش کشیده نشود وحزب دیگری با بسیج دهقانان نیروی حزب را تحلیل ندهد، سوسیالیزم‌دموکراتیک را استراتژی حزب گرداند. بدون توجه به تجربه کردی پردازش شده بود. بنابراین، روشن است این برای رهایی از سلطه کمونیست وحزب توده بود اما سلطه ایران و احزاب ایرانی چه؟ شاید بگویید پس این همه مبارزه نظامی و

درگیری برای رهایی از سلطه ایران نبود پس برای چه بود که بحث منم همین است این همه مبارزه نظامی و سیاست عملی بود چرا در تئوری نه تنها جایی ندارد بلکه تئوری در تضاد با ان بود. تئوری از تجربه کلان روایتها برساخته شد و با عمل که با گوشت و خون در کوردستان در تقابل با ایران مبارزه می کرد، هیچ سنخیتی ندارد. که البته دکتر قاسملو این نظر را نخواهد پذیرفت چون دموکراسی یا دموکراتیک، با هدف دموکراتیک کردن ایران، ابزار تحقق حق ملی کوردستان است. بنابراین، استراتژی در ظاهر کامل است و متناسب با روش مبارزه که از یک سو حق ملی در آن مندرج است و از سویی دیگر، بعد از استقلال(خودمختاری)، عدالت اجتماعی و آزادی سیاسی. پس مُشکل کار کجاست؟ پیش فرض هستی شناسانه‌ی وی درباره ایران و ایرانی بودن کورد یا نامناسب بودن متدولوژیک دموکراسی برای کسب حق ملی.

دکتر قاسملو به حق.. کورد در چهارچوب ایرانیت نظر داشت، به همین‌دلیل منظور وی از دمکراسی، همان خودمختاری در چهارچوب ایران بود که، فقط با وجود دموکراسی در ایران، امکان تحقق خودمختاری برای کردستان وجود دارد. یعنی به استقلال حزب، از توده اندیشید و عمل کرد اما به استقلال کورد از ایران نه اندیشید و نه ایده‌ای برای ان داشت. جای کلمه ناسیونالیسم در این استراتژی به جد خالی بوده و هست در ادامه هم به واژه سوسیالیزم خواهم پرداخت اما فعلا بهتر است به واکاوی دموکراتیک به عنوان متدولوژی مبارزه ملی بپردازیم.

دکتر قاسملو امکان استقلال کردستان و طرح ریزی استراتژی کردستان و ناسیونالیسم یکپارچه را منتفی می دانست چون بنا به دلایلی از جمله درگیری با چند کشور منطقه و نبود ارتباط با دریا را دلیل منطقی ان می دانست(رئالیسم مورد نظر) به همین‌دلیل به جای شعار ناسیونالیسم، شعار دموکراسیسم را علم کرد چون فکر می‌کرد در صورت تحقق دموکراسی در ایران حقوق حزب دموکرات و اقلیتی از کرد نیز خود به خود متحقق می‌شود. تقلیل از ژ.ک، به حزب دموکرات. فعلا اشاره ای به پارادوکس اصل اول حزب داشته باشیم که به طور خلاصه به حق ملت کورد در چهارچوب ایران و مرزهای ایران در قالب خودمختاری اشاره شده‌است(قاسملو، چ دوم، ۱۹۸۸، ۳۷).اگر بحث از ملت ایران است در چهارچوب و مرز ایران چه معنی دارد؟ چون بیشتر اکراد خارج از مرز ایران هستند و اگر پذیرش مرز ایران در رأس کار است، پس حزب دموکرات و هیچ‌کدام از احزاب دیگر ملی نیستند و نمی‌توانند ادعای احقاق حق ملت کورد را داشته باشند چون مرز کوردستان متفاوت از مرز ایران است. دکتر جدا کردن کورد ایران از مابقی و تلاش در چهارچوب مرز ایران را که در بالا اشاره کردیم به دلیل درگیری با سایر کشورهای داگیرکر و نبود دریا و... در یک کلام واقع بینی یا همان رئالیسم می نامد. اما دکتر چطور شعار استقلال کردستان را غیرمنطقی می دید اما شعار نابودی امپریالیزم و سرمایه‌داری را منطقی می دید؟ مگر خود این مرزها هم برساخته امپریالیزم نبود؟ چطور شاخه ای از امپریالیزم و تصمیم مقطعی امپریالیزم را در زدودن مرزها غیرممکن اما نابودی کل امپریالیزم را ممکن می دانست؟ چون خود دکتر قاسملو سوسیالیزم‌دموکراتیک خویش را متفاوت از سوسیال‌دموکراسی می‌داند منظور دکتر به هیچ وجه سوسیال‌دموکراسی نبود همچنان که خود می گوید«سوسیالیزم‌دموکراتیک با سوسیال‌دموکراسی فرق دارد اولی رفرمیستی است که به اسم سوسیالیسم از سرمایه‌داری دفاع میکند اما دومی به معنی فروپاشی سرمایه‌داری به طور کامل و ایجاد جامعه‌ای جدید است»(حسن زاده همان، ۴۶). در حالی که سوسیالیزم‌دموکراتیک خود دکتر قاسملو و استراتژی خودمختاری برای کردستان و دموکراسی برای ایران، همانند سوسیال‌دموکراسی که هدفش دفاع از سرمایه‌داری است، هدفش به طور ناخوداگاه دفاع از ایرانیتی است که عملاً در مبارزه با آن است. عمل ومبارزه نظامی و سیاسی وی با ایران نه با شعار دموکراسی برای ایران بلکه با سوسیالیزم‌دموکراتیک هماهنگ است البته سوسیالیزم‌دموکراتیکی که هدفش نابودی سرمایه‌داری است با این تفاوت که هدف آن نابودی کامل سلطه ایرانیت باشد.بنابراین، سوسیالیزم‌دموکراتیک در یک پارادوکس نظری که ناشی از نبود تئوری کوردی است، رنج می برد. از یک طرف استراتژی سوسیالیستی است در نفی سرمایه‌داری که بازمانده همان شعارهای توده است و همانند طرح حزب توده حل مسئله خلقها با حفظ تمامیت ارضی ایران است و از سوی دیگر، می‌خواهد تئوری ملتی زیر سلطه و ابزاری برای احقاق حق ملی باشد. تئوری حل مسئله کورد در چهارچوب ایران، همان بومی، کوردی شدن تئوری استالین/توده ی حل مسئله خلقها با حفظ تمامیت ارضی

است که در دوران کومار کوردستان نیز، با انحراف و تقلیل برنامه ژ.ک توسط باقروف تحمیل شد. چند مسئله است که تغییر شــرایط، هیچ تغییری تئوریک و عملی در حد کنش ، نه واکنش، در فکر و اســـتراتژی حزب روی نداد. گسست فکری و برنامه ای از تفکر توده فارسی و چپ، و پردازش ایده جدیدِ متناسب با مبارزه سیاسی کورد، در این برنامه نیســـت. به این معنی که دکتر، عملاً از حزب توده گســـســـت آن هم شـــاید به دلیل زوال توده بعد از کودتای ۲۸مرداد، اما استراتژی و تفکر وی که به حزب قالب شد، در چهارچوب همان برنامه ای بود که پیشتر توسط باقروف و توده تدوین شـــده بود و تنها تغییر، اضـــافه کردن واژه دموکراتیک به برنامه بود که همان‌طور که گفتیم تجربه ای غربی(پراگ) بود که البته ابداعی در کار نبود، چون سوسیالیزم ایشان همانند تفکر توده، نابودی سرمایه‌داری است که برنامه ای برای اتحاد داخلی ایرانی در مقابل مترسک امپریالیزم بود که تفکر غالب پارس، چه چپ و چه اسلامی، به عنوان ترفندی برای حفظ وحدت و مبارزه با به اصـطلاح تجزیه‌طلبی پیاپه کرده بودند. اسـاسـنامه حزب توده هم بی تفاوت به دموکراسی نیست که برنامه دموکراتیک دکتر قاسملو را گسست از آن بپنداریم. نگاهی گذرا به اساس نامه حزب توده داشته باشیم کلاً مربوط به بازگشت و تثبیت دموکراسی و ممانعت از بازگشت استبداد رضاشاهی است. مسئله طبقاتی بعد از حفظ تمامیت ارضـی و دموکراسـی برای ایران است که عینا توسـط دکتر قاسـملو بدون توجه به تجربه قوم زیر سلطه خویش تدوین شد.

برنامه توده که بنیانگذاران آن از شــوونیســتهای پارس تشــکیل شــده بود حفظ تمامیت ارضـــی ایران و توســعه و پیشرفت ایران بود تفاوت با رضـاشـاه، به غیر از جنگ قدرت که زندانی شاه بودند، تفاوت در روش بود وگرنه همان برنامه رضـــاشـــاه در وحدت ایران و توســعه ایران را در نظر داشــتند که عین این برنامه چه در اســـاس نامه کومار کوردستان و چه استراتژی حزب دموکرات و دکتر قاسملو پردازش شده‌است: مبارزه در چهارچوب و حفظ تمامیت ایران، کمک به توسعه ایران برای توسعه کوردستان(اصل ۸) و به جای پیوند با کوردهای دیگر پیوند با ملتهای دیگر به اصطلاح ایرانی(اصل۸)، یعنی فقط به جای خلق‌های ایرانی، واژه ملت‌های ایرانی جایگزین آن شده‌است. چگونه پیوند با ملتهای غیرکورد به اصـطلاح ایرانی منطقی اما با کوردها غیرمنطقی. دکتر در همان کتاب اشـاره می‌کنند که ما به این دلیل درخواست فدرالیسم نمی کنیم که، وکیل شرع ملتهای ایرانی نیستیم(پیشین، ۳۰۰) پس چگونه است وکیل شـرع همان ملتهای به اصـطلاح ایرانی می شـویم و درخواسـت دموکراسـی برای کل ایران داریم؟ این اسـتراتژی با مبارزات پیشمرگه هیچ سـنخیتی ندارد. عمل در درون دنیای کوردی و سـرشـار از تحربه کوردی است اما نظر، در هوا با طناب ایرانی توده سیر می کند. این تئوری برای حزب توده که متعلق به قوم مسلط هستند و قبلاً از شـوونیسم پارس و حامی رضـــاخان در ســرکوب ســمکو و خزعل بودند، در جای دیگری گفته‌ام، زیرکانه و ســرشـــار از تجربه فارسی/ایرانی است اما کپی آن توسط ذهن کوردی نه تنها در راستای تجربه و موقعیت کوردی نبود بلکه عمل سیاسی را عقیم و از بار مثبت خویش تهی کرد. از نظر تشـکیلاتی از توده مستقل، اما تفکر با تغییر واژه‌ها، همان تفکر توده و چپ بود. هیچ حزبی در ایران به اندازه‌ی حزب توده، ندای دموکراسـی و جامعه مدنی و حق خلق را جار نمی زدند که سـوسـیالیزم‌دموکراتیک را با اضـافه کردن واژه دموکراتیک تئوری بدیع و ناشـی از تجربه جدید بدانیم جز تحربه شخصـی پراگ. این تفکر هم شربت شهادت را به رهبر تفکر نوشاند و هم عمل سیاسی را در خلا دوربین نظریه به انحطاط کشاند. نیو سه ده جمود فکری جز با نقد سوسیالیزم‌دموکراتیک و نقد تقلیل ژ.ک، به دموکرات، پایانی نخواهد داشت.

به اعتقاد ایشان سوسیال‌دموکراسی توجیه سرمایه‌داری و پذیرش چهارچوب ان است، اما سوسیالیزم‌دموکراتیک نابودی کامل سـرمایه‌داری اسـت. ایا این همچنان نشـان از اسـارت فکری ایشـان، در مقابل ایدئولوژی حزب توده و کمونیسم شـوروی نمی دهد؟ که شـعار نابودی امپریالیسم را می دادند؟ این گفته زمانی قابل تأمل است که اصل اول اساس‌نامه حزب توده حفظ تمامیت ارضـی ایران بود که خود به خود مبارزه و مخالفت با احزاب ملی‌گرای غیر فارس از جمله کُرد در آن مستتر است. سوسیالیزم‌دموکراتیک دکتر، برای ایران، سوسیال‌دموکراسی بود چون هدف وی نه نابودی سلطه بلکه توجیه آن بود. مخصـوصـا که دکتر قاسـملو، سـوسـیالیزم را کار جامعه و سـوسـیال را کار حزب

می‌داند چطور است حزب دموکرات استراتژی جامعه را برای حزب انتخاب، آن هم حزبی که در جامعه اجازه فعالیت ندارد.

بنابراین استراتژی دکتر قاسملو اگرچه نسبت به زمان خود در کردستان پیشروانه بود اما کاستیهایی هم داشت که به ان می پردازیم.

سلطه سیاسی ریشه در سلطه فکری دارد و رهایی سیاسی بدون رهایی از سلطه فکری قوم و حاکمیت مسلط مقدور نمی‌باشد سلطه پارسها نیز هیچوقت خشونت عریان نبوده‌است بلکه همرا با سلطه هژمونیک و سلطه اندیشه و ایدئولوژی بوده‌است .ایدئولوژیهای ارائه شده توسط احزاب و گروههای پارسی/ایرانی چه به اسم اسلام‌سیاسی و چه به اسم چپ و. ..در راستای حفظ سلطه و هژمونی پارسی بوده‌است و در هر صورت قوم گرایی بر مذهب و چپ و.. چربیده اســـت اما در میان گروهها و احزاب کردی برعکس، ایدئولوژیهای چپ واســـلامی بر هویت قومی غلبه داشته است. دکتر قاسملو با شعار سوسیالیزم‌دموکراتیک سعی در استقلال فکری/تشکیلاتی از حزب توده و کمونیسم شوروی داشت بخصوص بعد از مشاهده خشونت و توتالیتریسم شوروی در برابر بهار پراگ و سفر به اروپا و مشاهده احزاب سوسیال دموکراتیک غرب. اما استقلال فکری و تشکیلاتی حزب را به سرانجام نرساند. حزبی که قانونی نیست و اجازه فعالیت در چهارچوب نظام به آن داده نمی‌شود سخن گفتن از دموکراسی بی معنی است چون امکان فعالیت دموکراتیک را ندارد از دموکراتیک گفتن در تقابل اســـت با فعالیت نظامی و چریکی. اگر بگوییم این مبارزه از طرف مرکز تحمیل شـــده‌اســـت، دقیقاً به همین‌دلیل می گوییم دموکراســـی برای حزب غیرقانونی بی معنی است. تصور رویایی ایران پلورال که شاید در آینده ایجاد شود نمی‌تواند استراتژی حزبی باشد که اکنون مشغول مبارزه خارج از چهارچوب و با ابزار نظامی است. هروقت این ایران تخیلی فدرال به رسمیت شناخته شد وحزب دموکراتیک قانوی شد، ان زمان میتوان واژه دموکراتیک را به اسم حزب و استراتژی حزب تبدیل کرد.

نتیجه استراتژی دموکراسی و دلخوش کردن به دموکراسی در چهارچوب ایران پیمان مرده با شورای مقاوت ملی بود که از آغاز محکوم به شکست بود و نتایج بعدی ان ترور وین شد. امروزه هم پیمان با اپوزسیون فارس تکرار تاریخ است اپوزسیون فارس تا زمانی که دور از قدرت هستند با شعار برابری و احترام به حقوق کرد از نیروی کردها برای بسیج برعلیه مقاومت در برابر حاکمیت استفاده می کنند اما به محض دستیابی به قدرت تفاوتی با قبل از خود نداشته و همان برخورد را با احزاب کردی انجام می دهند که در جای دیگری گفته‌ام. اپوزسیون امروزی فارس نیز به دلایل سیاسی با حاکمیت مُشکل دارند تفاوت و اختلاف موضعی است اما تعییّن همان پارسی/ایرانی گری است و همانند روشـــنفکران رضـــاشـــاهی به محض دســـتیابی به قدرت به ســـرکوب اقلیتها و ملتهای غیرفارس خواهند پرداخت.حمایتهای امروزی صرفا به خاطر استفاده ابزاری و قدرتمند ساختن نیروی خود در برابر حاکمیت مخالف اســـت. امروز از دورانی از حزب دمکرات نقد می کینیم که زیر ســـلطه فکری حزب توده بوده و از عظمت دکتر قاسملو می گوییم که با گسستن از حزب توده استقلال حزب رابازگرداند غافل از این‌که تاریخ در مورد امروز حزب قضاوت خواهد کرد که زیر سلطه فکری پان ایرانیست‌هاست.

به بحث اصلی بازگردیم که، شعار دموکراسی دکتر قاسملو ناشی از تجربه وی در پراگ و نقد از توتالیتاریسم شوروی بود و یا استراتژی برای اینده جامعه ای که تثبیت شده‌است و هویت و مسایل کردی در این شعار تاثیری نداشته است. یک دیدگاه کلان در باره جامعه‌ای که قرار بود ایجاد شود. اما سئوال اصلی کورد مربوط به جامعه بعد از ایجاد وتثبیت نبود سئوال اصلی کورد در ان سردم واکنون چگونگی تأسیس اینچنین جامعه‌ای است اکنونی که نه هویت ملی کورد به رسمیت شناخته می‌شود نه احزاب نماینده ملت کورد اجازه فعالیت قانونی می یابند بنابراین، مسئله اصلی کورد واحزاب مبارز کرد، باید متناسب با شرایط اکنون باشد نه ایده الی که اگر ایران دموکراتیک شکل گرفت. پس نه کامل سوسیالیسم بلکه دموکراسی را هم به ان اضافه کنیم که بعد از استقلال فلسفه وجودی حزب زیر سئوال نرود و یا احزاب دبگر با بسیج طبقات پایین بخشی از نیروی حزب را تسخیر نکنند.

دموکراسی روش مبارزه ملی نیست، روش مبارزه فردی و طبقاتی و گروهی است مگر اینکه ملت کورد را به طبقه و گروهی از افراد تقلیل دهیم که ظاهراً با پذیرش مرزهای ایران به جای کوردستان، این تقلیل صورت گرفت. همین دموکراسی که ما آن را الگوی خویش قرار دادهایم، جز با خشونت و دولت مطلقه غیر دموکرات تکوین نیافت. بورژوازی طبقه سردمدار دموکراسی زمانی که در مرحله پیشا تأسیس بود در اتحاد با دولت مطلقه با خشونت، روش غیردموکراتیک، حاکمیتهای فراملی کلیسا و فروملی فئودالها را در هم شکاند، سپس دموکراسی منطق عمل طبقه شد. برنامه و شعار اصلی بورژوازی دموکراسی بود اما استراتژی و منطق عمل، در دوران ماقبل تاسیس، نه دموکراتیک بلکه بر مبنای قدرت و طرد بود. بعد از از بین بردن مخالفان و تثبیت خود، در واقع رسیدن به مرحله پساتاسیس، دموکراسی منطق عمل و روش مبارزه آن شد. به عبارت دیگر خود دموکراسی جز با خشونت و جز با انحصار دولتی و دست یابی خشونت آمیز به قدرت سیاسی دولت، امکان تحقق خود و دموکراتیک بودن را نداشت. ریشه سیاست، خشونت است. بنیاد سیاست با خشونت و جنگ شکل میگیرد و سیاست ادامه جنگ است.

تمامی نظامهای دنیا از اسلام و ایران تا انقلاب فرانسه(لیبرالیسم) و روسیه(کمونیسم)، جز با خشونت انقلابی و مبارزه نظامی شکل نگرفتند. ژانوس خدای دو چهره، نماد کامل سیاست است؛ یک روی آن، اقناع و دموکراسی است و روی دیگر آن، خشونت و سلطه و مبارزه است و جالب است همیشه اقناع و دموکراسی و عدالت، یک روی ژانوس، متأخر بر روی دیگر ژانوس سیاست، خشونت و سلطه، بودهاست . بدون قدرت سیاسی، روی مقدم ژانوس سیاست، امکان تحقق اهداف سیاسیچون عدالت و آزادی و... ، روی متأخر ژانوس سیاست، مقدور نمی باشد. حزب دموکرات و استراتژی حق ملی با روش دموکراتیک، یک روی ژانوس سیاست را نادیده و بدون امکانات سیاست، سعی در تحقق اهداف سیاسی دارد. عدالت و آزادی و دموکراسی، اخلاق شخصی نیستند با موعظه روحانیون ایجاد شوند بلکه اخلاق سیاسی هستند که فقط با منطق خود سیاست، قدرت و دولت، متحقق می شوند. مهمترین تفاوت مدرنیته با سنت در همین تفاوت منطق مبارزه است که به جای نصیحت اخلاقی حاکمان، با بسیج محکومان و با خود قدرت حاکمان سعی در تحقق اهداف اخلاقی دارند از جمله خود هدف دموکراسی که، جز با منطق سیاست، مبارزه و انحصار دولت، متحقق نمی شد. بنابراین، دموکراسی نه به عنوان آرمان بلکه به عنوان متد مبارزه ملت زیر سلطه هیچ تناسبی جز عقیم کردن مبارزه ندارد. دموکراسی به عنوان متد و برنامه سیاسی، فقط در دوران جامعه پساتأسیس معنی و کاربرد دارد. این در مورد فدرالیسم و کنفدرالیسم هم صادق است که همانند شعر دموکراسی، مربوط به جامعه پساتأسیس هستند نه پیشاتأسیس. حال بعد از تثبیت جامعه کوردی، فدرال یا کنفدرال، سوسیال یا دموکرات باشد. برخی بر من (نگارنده) نقد وارد ساختند ار طرفی از کنفدرال و فدرال دفاع کردهام اما در جای دیگری ازطرح دولتکوردی و نقد فدرالیسم و کنفدرالیسم سخن پراکنی کردهام که متناسبترین جا برای جواب دادن همین جاست. از نظر راقم این سطور، اصل بر ناسیونالیسم و دولتکوردی است اما محتوای آن باید فدرالیسم باشد و بعد از استقلال در رابطه با دیگران میتوان وارد مذاکره کنفدرالیسم هم شد. اما این مفاهیم به عنوان استراتژی در اکنون جامعه کوردی، وارونه هستند و مربوط به جامعه پساتأسیس می باشد. ما اگر چه فاقد ایده و اندیشه هستیم اما تخیلاتمان فراتر از واقعیتمان، برای دوردستها، زمان بعد از استقلال استراتژی پیاده می کند. قبل از تأسیس دولت و جامعه کوردی، طرحهای فدرال و کنفدرال، نه استراتژی بلکه ناشی از نبود استراتژی و همدلیهای عارفانه است چون منطق سیاست مبارزه و قدرت است نه گدایی سیاسی و همدلی عرفانی،

مسئله اصلی کورد این است که، ملتی است به چند بخش تقسیم و قوم و نظامهای حاکم کورد را به عنوان هویت جمعی و ملی به رسمیت نمی شناسند و صراحتا از حقوق ملی محروم است. بنابراین، اسم وشعار هر حزب و گروهی باید قبل از هرچیز ناسیونالیسم و ملی گرایانه باشد سپس به امکان جامعهاینده اندیشید که سوسیال باشد یا دموکرات، فدرال باشد یا کنفدرال. به این دلیل دکتر قاسملو در چهارچوب جو زمانه شرق/کمونیسم و غرب/دموکرات می اندیشد و به دوران پساجامعه و مابعد دوران شکل گیری نظامی می اندیشید که کورد در ان سهیم باشد. در این استراتژی برخلاف مبارزات عملی، سهمی به هویت و مبارزات اکنون کردی داده نشده بود. شعار یا استراتژی هیچ سنخیتی با مبارزه عملی وسیاسی کورد نداشت. عملاً کورد در دوران ماقبل جامعه ایده ال قرار داشت و به درستی برای ان

مبارزه می‌کرد اما شعار مربوط به دوران مابعد تأسیس جامعه کردی بود. یعنی تئوری هیچ تناسبی با عمل نداشت. عمل در دوران ماقبل جامعه و شعار ناشی از کلان روایت‌های ان روز مربوط به دوران مابعد جامعه یا ملت بود. استراتژی می بایست وضعیت همان دوران را در نظر و بشناسد سپس متناسب با ان بگویید چه باید کرد وگرنه نه استراتژی بلکه همدلی عارفانه است. وضعیت ملتی غیرقانونی که هستی سیاسی وی به رسمیت شناخته نمی‌شود. شناسایی هستی اجتماعی منهای هستی سیاسی به رسمیت شناختن نیست بلکه ماشینی است که در جهت منافع دیگران است همانند قاطر وفادار و پرکار قلعه حیوانات. ملتی که هستی سیاسی وی به رسمیت شناخته نمی‌شود باید در جهت رهایی از سلطه و استقلال سیاسی گام بردارد که ایدئولوژی و استراتژی ان ناسیونالیسم است. حال بعد از استقلال سیاسی حال به شکل دولت یا خودمختاری و فدرالیسم باشد در باره سوسیال یا دموکرات بودن ان باید نظر داد. چون ملتی از هم گسیخته و تجزیه شده هستیم، اولین گام ناسیونالیسم و تثبیت هویت ملی مستقل است. بنابراین یک سر شعار و استراتژی ناسیونالیسم است که به جای همگرایی با دولتهای مسلط بر هر بخش باید با سایر کردها در دیگر بخشها مذاکره و اتحاد برقرار شود.

اما درباره سوسیالیسم:

سوسیالیسم از سویی درمورد جامعه داخلی و از سوی دیگر، نسبت با اقوام مسلط کاربرد دارد. من با شعار سوسیالیزم دکتر قاسملو موافق هستم اما نه در جهت استدلال ایشان. همان‌طور که گفتیم دیدگاه دکتر قاسملو به دوره بعد از تأسیس جامعه کردی حال در هر شکل ان مربوط می‌شود و سوسیالیسم وی درباره رابطه اجتماعی و ارباب/رعیتی خود جامعه کردستان بود اما سوسیالیسم را باید در معنای گسترده تری بکار برد. چون ما در دوران ماقبل تأسیس جامعه هستیم اما اهمیتی از شعار سوسیالیسم کاسته نمی‌شود این شعاری است که هم به دوران قبل از تأسیس جامعه کردی به کار می اید هم به دوران بعد از تاسیس.

سوسیالیسم در دوران قبل از تأسیس: من قبلاً در فصول پیشین، به تفصیل اشاره کرده‌ام که منطق تحولات خاورمیانه برخلاف غرب نه طبقه، بلکه قوم/قبیله است. موتور محرکه‌ی و به قول مارکس زیربنای سیاست و حقوق و فرهنگ در خاورمیانه، منافع و شکاف قومی است نه طبقه‌ای. اما به این دلیل نیست که جامعه به طبقات تقسیم نشده و طبقه فرادست و فرودست نداریم. از نظر راقم این سطور در دوران قبل از تأسیس جامعه مستقل، باید سوسیالیسم را به معنای گسترده تری در راستای ناسیونالیسم به کار برد. قوم غالب چه در ایران و چه ترکیه و عرب در نتیجه تاراج مازاد انباشت سزمایه قوم مغلوب یا همان کرد، به طبقه برتر و کرد به طبقه فروتر و تحتانی تبدیل شده‌است. این تاراج به اسم خراج و جزیه و مالیات و منابع ملی و. ... نفت خوزستان غلات کردستان و...، در مرکز فارس نشین به کار برده می‌شود. در دوران رضاشاه کل منابع هزینه مرکز فارس نشین می شد صاحب صنایع وکارخانه‌داران فارس و کارگران کرد. این تضاد طبقاتی بین سرمایه داران فارس و کارگران کورد، نه صرفا طبقاتی بلکه ریشه در تضاد قومی دارد. سلطه مرکز سلطه قوم/طبقه برتر پارس بر علیه قوم/طیقه فروتر کرد. در دوران قبل از تأسیس جامعه‌ی کردی سوسیالیسم در تکمیل ناسیونالیسم به کار برده می‌شود چون مبارزه ما فقط با قوم مسلط نیست بلکه قوم مسلط انحصار منابع و طبقه مسلط نیز هست که سوسیالیسم در جهت ناسیونالیسم است. اصل ۵حزب قدیم دموکرات، که از حاکمیت، درخواست قانونی برای وضعیت ارباب/رعیت است، غافل از آن است که که آن حاکمیتی که از آن درخواست قانون عدالت دارد، خود بزرگترین مالک و ارباب است نه داور، و قوم درخواست کننده، رعیت آن است. بنابراین، سوسیالیسم در ادامه ناسیونالیسم و ارباب مورد حمله همان قوم مسلط است. بعد از تأسیس جامعه‌ی کردی و استقلال سیاسی اقتصادی از مرکز، سوسیالیسم نسبت به جامعه‌ی خودی و ساختار ارباب/رعیتی به کار می رود حال یا سوسیالیسم واقعی را که همان گسترش دموکراسی سیاسی به دموکراسی اجتماعی است به کار می‌بریم یا بعد از تأسیس به جای ناسیونال سوسیالیسم می‌توان به همان شعار نزدیک دکتر قاسملو یعنی سوسیال‌دموکراسی بازگشت.

مبارزه نه برای شهادت بلکه برای زندگی بهتر: تضاد شاخ/کلی و شار/جزئی:

دکتر قاسملو جمله مهمی دارد که کمتر به آن توجه شده است. شبیه این جمله: "ما برای مرگ یا شهادت نمی جنگیم بلکه برای زندگی بهتر می جنگیم". این جمله جدا از نیت مولف بسیار مهم است بویژه اگر با جمله خمینی مقایسه شود که گفت جنگ برای شهادت است و شهادت آزادی بزرگتر. بیان این دو جمله از زبان دو رهبر، صرفا تفاوت تفکر دو شخص نیست بلکه تفاوت افق و دیدگاه دو ملت به هستی و سیاست است. تفاوت فرهنگ متافیزیکی با فرهنگ زمینی. اما نکته ای که مد نظر راقم این سطور است نه مقایسه این دو افق بلکه تفسیر متن دکتر قاسملو به تنهایی است. من نمی دانم دقیقا در چه کانتکستی این جمله بکار رفته و منظور اصلی دوکتور از بکار بردن این جمله چیست اما فعلا متن را مستقل از مولف باید تفسیر کرد. در این جمله ایده ای نهفته است که متاسفانه هیچ وقت پردازش نشده است. افق و ایده ای از زندگی بهتر کوردی. این زندگی بهتر چیست؟ این زندگی بهتر اگرچه از زبان دوکتور بیان شده است اما نه مفهوم سازی شده است و نه تصویر سازی. این زندگی بهتر باید چون افقی مسیر مبارزه و هدف مبارزه را روشن کند. اهمیت این جمله، امروزه در فضای ذهنی پست مدرن، بسیار بیشتر از دوران فرهنگ چگوارایی است که دوکتور بیان کرده است و بیان چنین جمله‌ی پسامدرن در فضای چگوارا و آرمانهای انتزاعی ناشی از درک و ذهنیت ساختار شکن قاسملو است که متاسفانه نه خود ایشان آن را گسترش دادند و نه پیروان درکی از آن یافتند که در ادامه ما سعی در بازتفسیر آن مستقل از نیت مولف خواهیم داشت:

کانت، مابین سوژه اخلاقی و میل زیستی شکافی پرناشدنی تصور می کرد که سوژه اخلاقی در گسست از میل زیستی، زیربنای متافیزیک وی در خلق خدا و آخرت اخلاقی در نابودی خدای دینی و ریاضی بود که، قانون اخلاقی بدون درنظر گرفتن معیار میل و منفعت به خاطر خود قانون کلی اخلاق باید معیار رفتار سوژه باشد. سوژه‌ایی انتزاعی و فراتاریخی. اما هگل، این شکاف را نه فراتاریخی بلکه تاریخی و لاجرم قابل حل در گذر تاریخ می‌داند. هگل برخلاف کانت، موتور محرکه سوژه اخلاقی و مفاهیم اخلاقی را میل می داند برای مثال ناپلئون همزمان با قدرت طلبی و جنگ طلبی خویش، آرمانهای اخلاقی انقلاب فرانسه را همگام با امپراتوری جهانی خویش، جهانی می کند. تز کلیت اخلاقی یونان، قاتل سوژه سقراط ، و آنتی‌تزِ سوژه فردی اپیکور و پروتستان مسیحی در سنتز انقلاب فرانسه حل می شود و کلیات اخلاقی بر مبنای میل فردگرایی تحقق می‌یابد. هگل این پیوند را ناشی از مکر عقل می‌داند. کلیت روسو و انقلاب فرانسه نه در گسست از میل فردی بلکه برآیند امیال فردی و کلیت تبلور فردگرایی است. که البته پست مدرنها و بویژه فوکو، هرگونه کلیتی را درهم شکافته و فردیت و زیست فردی را از هرگونه کلیتی چه ملی و چه طبقاتی گسستند به همین دلیل برخلاف فلسفه کلاسیک که، جسم، قفس روح است، فوکو، روح را قفس جسم و تنها آزادی را آزادی تن می داند. به قول ژیژک دیگری بزرگ فروپاشیده و من ظهور کرده است. محمد پیامبر اسلام، بیش از ده سال سعی در ایجاد جنبش با شعارهای اخلاقی و انسانی داشت که جز تنی چند، ایمان نیاوردند اما به محض اینکه از سوژه استعلایی کانتی گسست و درسی از هگل در پیوند میل و اخلاق یافت، کار از جنبش گذشت و امپراتوری شد. محمد، موتور محرکه مفاهیم اخلاقی و دینی را میل قبایل عرب قرار داد و با جای دادن شعار زن، غنیمت و سلطه، یعنی غریزه جنسی، منافع اقتصادی و تسلط سیاسی در جنبش، نه تنها مفاهیم کلی دینی را تحقق بلکه مردم شهر و قبیله را با خود و همدیگر در جهت تشکیل امپراطوری همسو ساخت.

زندگی شهری کوردستان، حداقل در ایران که سرگرم شبکه های جم و زندگی شخصی است بدون مبانی فکری، زیستی پست مدرن به معنی اولویت منافع و لذات شخصی و فراموشی ایده های کلی اخلاقی و سیاسی را تجربه می کند. اما کوردستان هنوز در آستانه مدرن و هگل است. به این معنی که باید مابین مفاهیم کلی اخلاقی/سیاسی که

احزاب حامل آن هستند و زیست زندگانی فردی در شهرها پیوندی ایجاد شود و بخش اول جمله قاسملو، مبارزه، بر اساس بخش دوم جمله، زندگی بهتر تبیین و انگیزش یابد. به همین دلیل می گوییم نیت مولف از بیان جمله چندان مهم نیست در فضای ذهنی امروز باید تفسیر شود.

دوران چگوارا گذشته است که افراد هضم در جم تیوی و منافع اقتصادی را با مفاهیم انتزاعی/کانتی آزادی و برابری به جنبش درآورد. پیشمرگه شاخ در فضای ذهنی چگوارا، اما فرد شهر، در فضای آزادی تنی فوکو و لذت جنسی جم تیوی است. پیوند شاخ(کوه) و شار(شهر)، جز با تئوری سازی پیوند میل و اخلاق ممکن نمی باشد. چگونه باید میل شهری را با مفاهیم انتزاعی شاخ و حزب پیوند داد؟ پیوند با قالب شدن یکی بر دیگری ممکن نمی شود. دو طرف بر حق و بخشی از زندگی را به جریان انداخته اند. جامعه شهری، شاید با یک تفسیر آزاد، بخش دوم جمله دوکتور قاسملو و جامعه حزبی/شاخی،بخش اول جمله را. بنابرین، دو طرف باید به هم پیوند و نزدیک شوند که اگرچه گرایش دو طرف لازم است اما سوژه اخلاقی و حزبی باید مسئولیت انجام آن را پذیرا باشد. گرایش فرد شهر به سوژه اخلاقی/سیاسی شاخ و حزب شاید به دو طریق ممکن است. یکی مبارزه و جنگ که به قول هگل فقط جنگ و مبارزه با دیگری است که فرد را از فردیت خویش بیرون آورده و به امر کلی اخلاقی پیوند میدهد. بنابراین، هدف جنگ حتما فروپاشی جمهوری اسلامی نیست که می گویند بی فایده است. فلسفه جنگ در خود جنگ و بیداری روح کلی در میان افراد و حفظ یا احیاءِ پیوند شاخ و شار یا سوژه اخلاقی و منافع فردی است.

دوم، سوژه اخلاقی که در احزاب متبلور است باید بداند سوژه اخلاقی محض و آرمانهای توخالی آزادی و... ، نمی تواند محرک فرد شهری، که، غرق در زندگی روزمره است، باشد. بنابراین با حفظ سوژه بودن و لیدر بودن، باید زندگی بهتری که دوکتور قاسملو گفته است را مطابق مقتضیات امروز جم تیوی و منافع اقتصادی و زیست شخصی فرد بگنجاند و میل را محرک تحقق آرمان کلی کند. این زندگی بهتر باید تصویرسازی شود. مدینه فاضلهای شود که در افق، مسیر مبارزه را مشخص سازد.

محمد قریشی، با افق مدینه فاضله،حوری و عسل اخروی و کنیز و غنیمت دنیوی، قبایل پراکنده را به امپراتوری قدرتمند عربی تبدیل کرد. سوژه محض آزادی، مدت زمانی است که دیگر قدرت تحریک ندارد آنهم در فضای فروپاشی مقدسات پست مدرنیستی. جنس کهنهای است که دیگر نه تنها خریداری ندارد، بلکه قدرت نمایش را نیز از دست داده است که تماشاگری داشته باشد به همین دلیل شکاف شاخ/کوه و شار/شهر ایجاد شده است.دوکان جنبش احزاب، ویترینی زیبا و پرزرق و برق میخواهد. جم و شراب شام آخر... .

در نبود تصویر و ایدهالی از مدینه فاضله کوردی از زندگی بهتری که دوکتور قاسملو گفته است، فضای ذهنی کوردها را مدینه فاضله ایرانی، اسلامی و یا منافع فردی در دوری از سیاست گرفته است. چون افقی از مدینه فاضله کوردی نیست کورد باشوری به محض برخورد با مشکلات، به یاد ارزانی صدام حسین، مدینه فاضله اسلام گرایان و ایده الهای ایرانیان خواهد شد. البته این مدینه فاضله، چون مدینه فاضله مارکسیستها و ایرانیها و اسلامیستها، هستهای در گذشته میخواهد که لازمه کشف هسته تاریخی و پرورش آن به درخت پُرثمر آینده، پیوند عالمان تاریخ و استراتژیستهای آینده نگر را می طلبد.

فصل ششم:

مم و زین ئەحمەد خانی

سوژەی مم و دولتِ زین

چون بۆ عەجەمان دەبووینە ژێر دەست؟ ژێر دەستی شتی وەها نەوی و پەست
بێ شەرمیە ژێر دەستی ئەمانە ئەم شەرمە لە پیاو گەورەکانە..

مم و زین برخلاف روایتهایی موجود، نه حماسی و نبرد خیر و شر بلکه تراژدی است. در تراژدی برخلاف حماسه که نبرد خیر و شر و یک طرف حق کامل است و دیگری شر مطلق، دو طرف بر حق و از قوانین خاص خود پیروی می کنند اما این دست تقدیر و تضادهای جامعه است که شخصیتها را در مقابله با هم و دشمن هم می کند. برای مثال در تراژدی انتیگونه طبق تفسیر هگل، هم انتیگونه برحق است هم کرئون. بعد از خودکشی برادر انتیگونه که ناشی از شکست در جنگ بود و طبق قوانین شهر، مرگ به شکل خودکشی برای شهر مصیبت می اورد و نباید جسد فرد خودکش را تدفین بلکه باید به طعمه درندگان تبدیل کرد. کرئون که حاکم شهر است به دلیل جنگ و عصیان ....و رعایت و حفاظت از قانون شهر، پلی ناسیس را خائن و دستور می دهد که جسد پلی ناسیس، را رها تا طعمه درندگان و پرندگان شود. اما انتیگونه خواهر پلی ناسیس، قانون شهر و کرئون را زیر سئوال می برد و برادر خود را در خاک می سپارد. کرئون از این باخبر و خطاب به انتیگونه، می گوید تو قوانین شهر و قوانین حاکم را نادیده گرفتی. انتیگونه در جواب می گوید اگر تو قوانین شهر عمل می کنی اگر تو به خاطر قانون انسانی شهر مانع از تدفین برادم می شوی من به خاطر قانون قلبم، قانون خدایان و احساس خانوادگیم باید برادرم را دفن و رها نکنم. دو طرف برحق و هرکدام قانونی دارند این تضادهای جامعه انسانی، تضاد قانون قلب جهانی با قانون انسانی شهر است و این دست تقدیر است که انها را در مقابل هم قرار می دهد. تقدیر سهم مهمی در تراژدیهای یونان دارد حتی زئوس خدای خدایان اسیر تقدیر است انسانهایی چون ادیپ و انتیگونه در مقابل تقدیر می ایستند اما در نهایت شکست و اسیر همان تقدیر می شوند. ادیپ در شکست در مقابل تقدیر ازدواج با مادر، چشمان خود را کور می کند و از شهر طرد می شود. مادر ادیپ بعد از اگاهی از قضیه و اینکه شوهرش همان پسرش است خودکشی و ادیپ با سنجاقکهای مادر چشمان خود را کور می کند. انتیگونه با ایستادن در برابر تقدیر توسط کرئون برای همیشه زندانی و از شهر طرد می شود. اگر مم و زین احمدخانی را بنگریم ماهیت آن تراژیک است امیر یوتان شاهی خوشنام و مردمدار است وی هم مم و

هم تاژدین را دوست دارد و خواهان ازدواج خواهران خویش با آنان است. مم نیز عاشقانه و صادقانه خواستار زین است این دست تقدیر و تضادهای ناشی از قدرت جامعه است که انها را در مقابل هم قرار می دهد نقش تقدیر در مم و زین احمدخانی به بکو سپرده شده است که فراتر از احساس اخلاقی امیر، منطق سیاسی قدرت را به وی یادآور می شود و مرگ بعدی بکو توسط تاژدین، تولد سوژه در برابر تقدیر و پیروزی هنر و فضیلت بر بخت و تقدیر است. نمی توان اخلاقی در مورد بکو قضاوت کرد بکو فراسوژه و بنابراین فراتر از قضاوت اخلاق شخصی است او نماد تراژدی قدرت است او منطق سیاست است بنابراین فراتر از اخلاق شخصی نماد اخلاق سیاسی است[1]

ئەو رۆژە کە ئەوینی تا بە دڵدار   ئەو رۆژە بدیشی تا بە بدکار

بروانی بە لام بە چاوی دوربین	**ئەم تالیە دای بریکی شیرین**
گوڵ سیسە بە دوور لە درک و داڵان	**مار هویە کە گەنج نەچێ بە تاڵان**
گەر پیسی وەکو بەکر نەبوویا	**هیچ دوور نەبو ئابڕووی مە چوویا**
هەرچند بە رواڵە ناتەبا بوو	**راستو دەوێ بو مە دوستی چا بوو...**

اما تفاوتهایی بین تراژدی خانی با تراژدیهای کلاسیک یونانی است و همچنین با تراژدیهای شکسپیر. در تراژدی شکسپیر، شخصیتها بعد از حادثه به گفتگو و دیالوگ با درون خویش می پردازند، تامل و دوراندیشی می کنند، اما در خانی، مم هیچ گفتگو و دیالوگی ندارد او در سکوت فرو می رود و هضم در خدا می شود. در تراژدی کلاسیک چون انتیگونه و ادیپ، شخصیتها بعد از حادثه عمل می کنند، از تقدیر استقبال و ماهیت خویش را رعایت می کنند، ادیپ برخلاف هملت نه به گفتگو و دیالوگ و دودلی، بدون هیچ شــک و تردید و بحثی در جا خود را کور یعنی عمل می کند انتیگونه نیز از حق قانونی خویش دفاع و عمل می کند، برادر را دفن می کند. اما مم، نه مانند هملت دیالوگی دارد، و نه مانند ادیپ و انتیگونه عمل می کند. مم هم به امتناع عمل می رســد و هم امتناع زبان. وی به مرحله پیشامفاهیم و پیشاعمل به درون خویش باز می گردد و در درون خویش عشق متافیزیکی را جایگزین عشق زمینی و به جای عمل و دیالوگ، به سکوت و هضم در کلیت خدا می شود. این گسست از فلسفه و عمل سیاسی به عرفان است. مم، از یک سوژه اخلاقی/سیاسی به مرحله ماقبل سوژه به جای پیوستن فردیت خویش با کلیت جامعه با عمل و زبان، در سکوت، خود را هضم در کلیت ماوراجامعه می کند.. مم چنان هضم در کلیت دیگری شده است که حتی زمانی که زین وی را دراغوش می کشد، قادر به شناسایی وی نیست و از وی دوری می کند

مم، بی عمل اســت، نه چون ادیپ خودکشــی می کند و نه چون انتیگونه عملِ اخلاقی انجام می دهد و نه چون هملت، فلســفه بودن و نبودن را تفســیر می کند. مم به امتناع عمل و امتناع عمل نه به تأمل نظر و تفســیر بودن و نبودن(فلسفه) که همان تمرین مردن است، به آغوش مرگ می رود. اینجاست که از دل تراژدی به جای فلسفه و عمل، عرفان می زاید وی به جای معرفی خود به عنوان یک کل که عمل اخلاقی است، هضم در کل می شود. مم دیگر زین را نمی شناسد هضم درخداست

[1] ما و سوژه های سیاسی کورد به جای عمل در رسیدن به ارمان و به جای تحقق کلیت دولت در درون خویش، به هضم در کلیت دیگری در قالب فدرال و کنفدرال هستند بنابراین، چون مم، به مرحله ماقبل عمل، ماقبل سیاست و ماقبل سوژه برگشتند

مم به جای تأمل در مرگ که وی را بدون وصال با زین از بین می‌برد، خود مرگ را عاشق می‌شود. اگر مم، مرگ را درک می کرد و به عشق زین وفادار می ماند، یا عمل می‌کرد برای رسیدن به یار، و یا در توجیه نرسیدن و مرگ، نظر می کرد.اما مم دیگری مرگ را خودی کرد و خودی زین را دیگری کرد.

ازدواج فانی بعد از مرگ مم و زین با وجود ماهیت تراژیک ان، چون نه عروسی بلکه عزا است، کمدیک است.[۱] عروسی در نبود مم و زین و با وجود مرگ مم و زین، که زین درخواست ان را از امیر بوتان برادر بزرگتر خویش دارد، ناامیدی ناشی از شکست عمل است و عقب نشینی از منطق عمل به صاحت خیال و رویاست[۲]

امیر بوتان نیز مانند کرئون که انتیگونه را نکشت، مم را نمی کشد بلکه وی را زندانی و در بیرون و درون قانون حبس می کند اینکه مم از هستی خویش می گذرد و فراتر از خود می رود یاداور سوژه‌ی سیاسی است که، از اصل

---

[۲] مانند جنبش کوردی که به جای تعریف خود در برابر مرگ دیگری ایران، خود را هضم در آن کرده است به همین دلیل به امتناع عمل و نظر رسیده است.

۳ درخواست ایران فدرال و ترکیه کنفدرال است که قاسملو م اوجالان از برادر بزرگتر خویش ترکیه و ایران دارند. عروسی بعد از مرگ ایران دموکرات و ترکیه کنفدرال بعد از قاسملو و اوجالان است. عروسی بعد از مرگ نظریه های پساتاسیس ایران دموکرات و خاورمیانه پساسرمایه داری است. ما نه به نظریه های پساناسیس دموکراسی و بوکچین و سوسیال، بلکه به تئوری پیشاتاسیس احمدخانی نیازمندیم. در خلا خانی، سرگردانِ مارکس و بوکچین و ژست روشنفکری می شویم. من در جای دیگری گفته ام امتناع مفهومی دولت کوردی دلیل اصلی امتناع سیاسی آن است. وقتی مم برای زین نه تنها اقدامی نمی کند بلکه از تصویر زین به تصویر الهی گذار کرده است. ایده دولت کوردی که همان زین است، در تاریکی حبس و به امتناع تصویر می رسد همچنانکه ما امروز هیچ ایده و غایتی از دولت کوردی نداریم و مانند هضم مم در خدا، هضم در ایرانیت و اسلامیت هستیم.

این امتناع عمل همان نشناختن دولت کوردی و هضم در کلیت دولت دیگری در قالب فدرال و کنفدرال، به تازگی هم باید به‌شداری را اضافه کنیم، است.

منطق قدرت فراتر از اشخاص و فراتر از تغییر رژیمها اینکه نظام اسلامی باشد یا شاهنشاهی، اینکه حاکم خمینی باشد یا رضاشاه با تغییر و سرنگون کردن ان، منطق سلطه و قدرت پارسی از بین نمی رود دوباره می رویید و مانع از ازداج مم و زین یا ازدواج ما و دولت کوزدی می شود بنابراین مشکل بسی فراتر از از اشخاص و نظام است باید خار بکو را از ریشه زد که دوباره سردرنیاورد.

رویاهایی که مربوط به جامعه پساتاسیس است مانند کنفدرالیسم و سوسیالیزم و دموکراسی ایران. فاقد سوژه کوردی است. مم پیش از عروسی مرده است عروسی بعد از مرگ دیگر چیست؟ چه پیشمرگه هایی که در مرحله پیشاتاسیس جنگیدند و شهید شدند اما تئوری رهبران کمدی/تراژدی عروسی بعد از تاسیس است. . این عروسی فاقد هرگونه عمل و چیزی شبیه عذاست. امر نمادین فاقد عمل سیاسی و طبیعیست امرنمادینی که نتیجه مرگ طبیعی است خانی چه چیزی در پیام زین می جوید ؟ شکست عملی در دولت سازی همچنان رویای ان را خواهیم داشت؟ اما خانی درک نکرد که بعد از وی ما به جای خواندن وی و بعد از شکت دولت سازی به جای پردازش و ادامه عمل یرای ان. فوکو و هگل و لنین و بوکچین خواندیم و حتی عروسی نمادین هم شکل نگرفت. ما نه تنها عملا دولت نرسیدیم ایده دولت را هم از دست دادیم ما به مرحله پیشا خانی بازگشتیم اما به مرحله پسا سرمایه داری و پساایرانی پرواز می کنیم. عروسی نمادین خوانی، زندگی نمادین انتیگونه است که خانواده و قانون کرئونی که وی را به کشتن داده بود تخریب کرد اما پیش بینی خانی درست نبود، امرنمادین دولت کوردی نه تنها به تخریب دیگری نپرداخت بلکه مرک عملی دولت کوردی به مرگ نمادین ان تبدیل شد و نقص عمل نه به تامل بلکه به عرفان و هضم در کلیت خدا یعنی هضم در کلیت دولت ایرانی و ترکی منجر شد. اما خانی ان را نیز درک کرده است. در امتناع عمل مم، زین نیز در قلعه ای تاریک و دور از دسترس، خودرا زندانی و به امتناع تصویر رسیده است که اگر طبق تصادف از تاریکی تصویر به روشنایی ظهور کرد، بدون اگاهی و خواست و کنش مم، کاری از پیش نمی رود همچنان که در سیور نرفت. زین با مرگ و نخواستن مم، می میرد. مرگ میر تقدیر نبود ناشی از دوری زین بود. در فراموشی زین. اگر زین را فراموش نمی کرد و به دیگری پناه نمی برد در فرصت دیدار زین، روحی تازه می یافت. بنابراین مشکل نه در امتناع عمل، چون تقدیر حتی با وجود امتناع عمل، فرصت بازگشت زین ، سور، باشور، مهاباد، را داد، مشکل اصلی در امتناع ایده و رویا از زین بود در فراموشی و امتناع ایده و تصویر از دولت کوردی است. وجدان معذب و روان رنجور کوردی در گسست از کلیت دولت یا به کلیت خدا و دیگری پناه می برد یا به درون و لذات فردی پناه می برد در بحران کلیت دولت یا عرفان و تصوف یا پیوستن به داعش و اسلام گرایی و یا پناه بردن به لذت شخصی شهرها می شود.

لذت خویش گذشته است اما این سوژه سیاسی با فراموشی اصل واقعیت نیز به جای عمل، هضم در عرفان می شود.تضاد درونی مم به جای برکشیدن وی به عمل، به امتناع عمل و عرفان منجر می شود. به قول هگل فرد پیش از پا گذاشتن به عرصه عمل امری غیرواقعی و شبح گون است مم در عرصه شبح و غیرواقعی باقی ماند و به مرحله تفرد نرسید چرا که حتی در وصال یار، زین را نشناخت و به عشق اشباحی و غیرواقعی الهی پناه و هضم شده بود.

سبک احمدخانی باوجود تشبیه به رومیو و ژولیت شکسپیر، تراژدی کلاسیک است نه مدرن. چون مم برخلاف هملت دودلی ندارد، باخود گفتگو نمی کند، نفس خوداگاه نیست، اسیر تقدیر است بنابراین به امتناع سیاست و عمل منجر می شود و پیرو هیچ قانونی، نه انسانی و نه شهری نیست او به خود تخریبی کامل می پردازد.

زین، نه امکان تحقق و وصال یار را دارد، نه ماندن در حوزه روشنایی، او در تاریکی حبث است. اگر مم به امتناع عمل انجامیده است زین به امتناع تصویر و ایده، وی در تاریکی دور از قانون دور از یار به حوزه نااندیشیده رانده شده است.

«بکو»، نماد سیاست و منطق قدرت فراتر از خوب و بد شخاص و احساس است. منطق قدرت چون تراژدی فراتر از خواست سوژه سیاسی/اخلاقی خود را تحمیل می کند. بعد از کشتن بکو که از خون وی خاری در میان دو گل مزار مم و زین می روید که هربار با قطع کردن ان دوباره می روید معنای عمیقی دارد که ذهن محدود ما قادر به درک عمق خانی نشده است.

گوته در جواب ناپلئون که تفاوت تراژدی مدرن و کلاسیک را از وی پرسید جواب داد در تراژدی مدرن سیاست جای تقدیر را گرفته است بنابراین، تراژدی احمدخانی مدرن نیز است تقدیر بوکو، منطق سیاست است و سیاست هستی بخش هرچیزی است فراتر از خوب و بد بودن اخلاق شخصی. امیر، یک شخص نیست قدرتی است که اگرچه اخلاقی خوب است اما منطق قدرت فراتر از شخص و ماهیت سیستم اجازه خوب بودن را نمی دهد. منطق سلطه فراتر از خواست سوژه اخلاقی است حتی اگر اشخاصی از دیگری اخلاقاً خوب و خواستار حل مسئله باشند منطق قدرت و سلطه این اجازه را نمی دهد.

معرفت، همیشه پس از عمل می اید؛ در زوال دولت شهر، فلسفه افلاطون ارسطو زاده شد. اما امتناع عمل مم، به زایش معرفت نرسید. امتناع و شکست جنبشهای کوردی به تامل نظری گذار نکرد. مم چون و چرا نکرد، تامل و تفسیر نکرد، او نه تنها از عمل برید بلکه از وجود خویش نیز دست شست. او نه تنها از اصل لذت با زین برید بلکه از اصل عمل خود نیز گسست که، در رویایی اصل لذت به تفکر بپردازد. او هضم در نیستی یا همان خدای متافیزیکی شد و به نیستی رسید به همین دلیل حتی آغوش زین نیز وی را بیدار نکرد او به خودتخریبی کامل رسید عرفانیت مانع از عمل و درک عمل می شود به همین دلیل زینِ دولت در سیّور و مهاباد و اکنون در باشور به اغوش مِم کورد بازگشت، اما هضم در عرفان، مانع از درک آن شد. مم نجنگید، تسلیم شد. جنگ است که فرد را از فردیت خویش نجات و به اخلاق سیاسی می پیوندد.

عروسی بعد از مرگ آن هم توسط کسی که خود مانع از عروسی در زندگی شده است، معنایی عمیق دارد توهمی که در واقعیت نیست، عروسی مم و زین فانی، فاقد مم و زین است. ازدواج روحانی در نبود تجربه جنسی مم و زین، ازدواج کورد و ایران و تئوریهای پساتاسیسی است که فاقد هرگونه تجربه کوردی است.[۳]

شـادی عروسـی فانی ، ناشـادی نگونبختی اسـت که به نگونبختی خویش ناآگاه اسـت. این عروسـی نمادین، افیون عروسی واقعی است.

وضـــعیت تراژیک مم نشـــان از آن دارد که نه جایی در مدینه دیگری جز تاریکی و زندان دارد و نه توان تحقق مدینه خویش و وصال با زین/دولت خودی را دارد. از سویی اسیر دیگری در دست کشیدن از خواسته خود نمی شود از سـویی دیگر راه رسـیدن به خواسـته خودی را بلد نیسـت و در این پارادوکس تراژیک به امتناع عمل سـیاسـی و بازگشت به حوزه نااندیشیده عرفان منجر می شود.

مرگ مم فراتر از مرگ طبیعی اسـت وی دچار مرگ نمادین نیز شـده اسـت برخلاف آنتیگونه که با مرگ طبیعی اما زندگی نمادین خویش، ریشه خانواده کرئون را درآورد، عمل اخلاقی انتیگونه با وجود رقم زدن مرگ طبیعی برای وی، مرگی نمادین برای کرئون به بار می اورد زن و فرزند کرئون خودکشـــی و کرئون دیوانه می شـــود. هملت با وجود بی عملی در تأملهای خویش با روح پدر گفتگو می‌کند اما مم نه گفتگویی نه عملی. عرفان سیاسی و چنین گفت خانی: تولد ناسیونالیسم از دل تکایا... .

مهمتر از مرگ ناخوداگاه اما خودخواسته مم، مرگ اختیاری زین و درخواست عروسی پس از مرگ است این امر بسیار نمادین است. بسیار معنادار است. مم در نرسیدن به زین به جای عمل برای رسیدن به وی به مرحله ماقبل عمل، ماقبل سیاست باز می گردد و به جای تحقق کلیت در درون خویش و رسیدن به وصـال، دچار انفعال و وصـل دیگری می جوید مرگ مم و بازگشت به ماقبل عمل به امتناع سیاست و عمل در رسیدن به زین می شود به همین دلیل در هضم مم در عرفان و کلیت فرازمینی، زین درخواست عروسی نمادین می کند مرگ خودخواسته زین واکنشی به امتناع عمل مم اســت در عدم عمل مم، دولت کوردی نیز با وی می میرد و به مرحله نیســتی می رســد. عروســی درخواستی زین از امیر بوتان، چیزی فراتر از عزاداری نیست. عروسـی که ندای پیوند می دهد ندای گسـسـت و نیستی است. بنابراین، این نه شادی ناشی از کنش، عذای ناشی از نیستی است. عروسی بی عروس، کلیت بی کورد اســت چون کلیت ایران فدرال و ترکیه کنفدرال. تراکم عشـــق زمینی در مم و غریزه جنســـی به عشـــق لاهوتی و فراموشوی عشق زمینی، محرک وی می شود. عدم عمل مم، گسست از فلسقه و عمل سیاسی به عرفان سیاسی است. گسست مم از زین گسست عین از ذهن و لاهوتی شدن ذهن است. ذهن در پرواز شیح گونه خویش که ناشی از درد جدایی است چنان از عامل درد عین زین فاصله می گیرد که وی را نمی شناسد. او به جای تحقق نامتناهی در متناهی هضم در نامتناهی می گردد و اتحاد عین و ذهن جز در رویای عروسی فانی که عذای وجدان معذب است، مقدور نمی شود.

اما خانی با وجود درک امتناع عمل سـیاسـی در تحقق دولت کوردی کورسـوی امیدی هنوز دارد و سـوژه متولد می شود. ان هم کشتن بکو توسط تاژدین است.

عمل یا عدم عمل مم به دلیل بی واسـطه بودن و درک شـهودی وی از زین یا دولت کوردی اسـت در نبود مفاهیم واسـطه برای درک زین و گفتگوی درونی با زین، درک شـهودی از زین، به شـبح و نیسـتی و کلیت دیگری و درک شهودی عرفان پناه می برد.

تضـاد کلیت ایران با پاره پاره شـدن کورد کهنه اسـت انتیگونه جسـد برادر را رها نکرد در برابر قانون ایسـتاد با اخلاق. اما کسی جسد استیاگ را نجات نداد در ان لحظه فردیت ما هضم کلیت ایرانی شد. به قول استیاگ شیرها از جسد استیاگ نگهداری می کردند این نشان از گذار یا تقلیل ما از مرحله عمل و سوژه به مرحله سمبل و نماد است.

امیر خواهرش را دوست و متمایل به ازدواج است اما منطق قدرت درک وی را فراطبیعی خانواده و سیاسی کرده است درک وی کلی،سیاسی و فراتر از منطق طبیعی خانواده منطق قدرت و سیاست را می بیند اما درک مم فقط طبیعی و غریزی است و به مرحله کلیت نمی رسد به همین دلیل به مرحله سیاست نمی رسد.

زین بعد از دیدن جسد بکو، درخواست آمرزش و کفن و دفن بکو، مانع وصال خود می شود. «بکو» در بهشت نیز همراه مم و زین، رستگار شده است. زبان من قاصر از بیان معنای عمیق داستان خانی است .

هنگامی که تاجدین و چکو ...قصد شورش برعلیه میر دارند با زیرکی بکو، میر نرمش نشان داده و وعده هایی به انها می دهد این همان وعده های دیگریها، در موقع ضعف است.

ریو شوینی وەهایە چەرخی گەردون **ئەو بایەتییە(نزم بوون) لە پاش بەرز بوون**

بەدبەختی سەری لە ئێمە داوە **توزکاڵی کەمایەسی نەماوە..**

لە ئێمە هەڵکوی جێهانپەنایەک **پەیدا ببێ بۆ مە پادشایەک**

ئەم بەختە رەشەی لەسەر مە زاکا **کوردیش لە جێهان برەو پەیاکا....**

چون بۆ عەجەمان دەبووینە ژێر دەست؟ **ژێر دەستی شتی وەها نەوی و پەست**

بێ شەرمیە ژێر دەستی ئەمانە **ئەم شەرمە لە پیاو گەورەکانە..**

کورد چون دەبێ دیل و چارەرش بن **کەی زاستە لە خوشی دوورەبەش بن...**

گۆپاڵی دەسی ئەوانە ئێمەین **بو تیری بەڵا نیشانە ئیمەین**

خۆیان لە گەڕ و هەوایە دوورن **کورد بەند و کلیلی سەر سنوورن....**

کەس بۆ کەس نابێ چاو دەبەر بێ **هەرکەس دەیەوێ زل و لە سەر بێ**

کوردیش کە ببایە یەکدڵ و یەکدەست **دەستیان دەکەوت ژیانی سوربەست**

روم و عەرەب و عەجەم سەر و بەر **بۆ ئێمە بەنێ دەبوون و نەوکەر**

فصل هفتم:

یادداشتهای پراکنده در باره فلسفه تاریخ، بحران عقلانیت حزبی و دیگریها

بخش اول: فلسفه تاریخ و کورد

گذار به تاریخ، تکامل یا گسست و هبوط؟

گذار به تاریخ که همان گذار به کلام و متافیزیک است در تاریخ نگاری رسمی و فلسفی غربی، از هگل تا یاسپرس و بورکهارت، گذار از طبیعت به فرهنگ، از غریزه به معنا و یا از وحوشیت به تمدن تفسیر شده است غافل از آنکه گذار به تاریخ گسست و حتی هبوط از زبان تصویر به کلام(وحی و دیالکتیک)، از قرارداد به استبداد و از زمین و بدن به متافیزیک و روح بود.

یاسپرس، ۸۰۰ ق.م و هگل نور زرتشتی و هایدگر و آرنت؛ تمثیل غار افلاطون را آغازگر تاریخ یا گذار از طبیعت به فرهنگ می دانند. تاکنون مفسرین تنها ظهور آن را تفسیر و آن را ناشی از تحول و گذار به مرحله برتر تفسیر کرده اند و هیچگاه به نااندیشیده یا دیگری این تحول التفاطی نیافتند غافل از آنکه نه تحول بلکه گسست بود و نه تکامل بلکه واکنش بود به قول نیچه که به مناسبت دیگری گفته است تاریخ واکنشی شدن آغاز گشت تاریخ واکنشی شدن جایگزین تاریخ واقعی و کنشی گشت که در کتاب گفته‌ام تاریخ ایران و عقل سیاسی آن نیز واکنشی در تقابل هویت و کنش کورد بود که متاسفانه در عدم درک آن ما امروز حاشیه و واکنشی گشته ایم و آنها کنش و متن. اگر غرب را معیار بدانیم، تمثیل غار افلاطون را آغازگر فلسفه سیاسی غرب می دانند که در تقابل با آن عالم مثل انتزاع شد و در سابق گفتم تمثیل غار برگرفته از غار میترایان بود که در مقابل تاریکی آن مثل چون خورشید و به تقلید از خورشید برجسته شد. مفسرین در جهالت به نااندیشیده افلاطون و غرق در عمق بی عمق اندیشیده وی، به عالم مثل/ ایده، جنبه هستی شناسانه داده و غار را تمثیل فرض کردند غافل از آنکه غار واقعی بود که افلاطون تمثیلش کرد و مثل تنها جنبه معرفت شناسی دارد که افلاطون به آن بعد هستی شناسی داد. به عبارت دیگر افلاطون و دوره محوری واکنشی در برابر کنش میترا/کورد بود. این آغاز یک خطا بود که تاریخ یا متافیزیک نامیده شد که افلاطون در تحیر و جهالت به معنای غار آن را نماد جهل و غفلت خواند. در شرق دینیارکینه توز نه از روی جهل یا تحیر بلکه از روی کینه در تقابل غار و هلپرکه تاریکی درون غار، نور و آتش را برجسته و با اهریمن کردن میترا، اهورای چون نور را انتزاع کرد که آتش تجلی آن است. هگل نور زرتشت و ایران را آغازگر تاریخ می داند که گذار از طبیعت به روح بود غافل از آنکه نه تکامل بلکه گسست و واکنشی در برابر تاریکی و از نظر سیاسی واکنش نظم سیاسی کیهانی در برابر قراردادی بود.

نقطه محوری تاریخ که همگان آن را آغاز می پندارند پایان یک آغاز و نه تکامل بلکه هبوط و گسست از زبان تصویر به کلام یا متافیزیک بود. در زبان تصویر انسان با خدا میزیست اما زمانی که به قول ویتگنشتاین «گفتن»، وحی و دیالکتیک، جای «نشان دادن» را گرفت انسان از خودا گسست و خودا که در مهر همان شاه و مخلوق قرارداد

بود در زرتشت ـــ ایران، به خالق تبدیل و نظم سیاسی مصنوعی و توافقی در طول نظم کیهانی خدا، طبیعی و مقدس قلمداد شد لاجرم انسان از خالق به مخلوق تبدیل شد. قبل از ظهور تاریخ، دین و فلسفه، خدا سیاسی و مصنوع و مخلوق بود که با ظهور تاریخ، سیاست خدایی جایگزین آن گشت که لازمه آن گذار از بدن کامل به روح کامل بود. به همین دلیل شلینگ به درستی تاریخ را گسست از مطلق میداند و شاید ما خود مطلق هستیم. کورد ـــ میترا،ابژه اندیشه تاریخ (فلسفه و دین) شد اکنون باید تاریخ و فلسفه و دین،ابژه اندیشیدن کورد شود تا کورد صاحب اندیشه و کنش گردد، در یک کلام از ابژه دیگری به سوژه تبدیل شود تا از حاشیه به متن بیاید.

فلسفه فرزند جهالت نسبت به سمبلهای مهری چون غار و قرارداد بود و مُهر جهالت همیشه برروی فلسفه باقی خواهد ماند همانطور دین فرزند کینه بود و مهر کینه برای همیشـــه برروی تمامی ادیان باقی خواهد ماند. نه فلســـفه صلاحیت نفی ذات را دارد نه دین صلاحیت نصیحت نفی کینه ،چون نه فلسفه هیچگاه از ذات جهالت و نااندیشیده خود رهایی یافت و نه دین از تقدیر کینه توزی خویش. فلسفه به هرسمت بنگرد، پشت سری دارد و دین هرقانونی بگذارد، ناقانونی دارد که درک آن پشـت سـر و این ناقانون آغاز دوباره کورد اسـت که ما ابژه و علیت وجودی هردوی آنان بودیم و اکنون توان اندیشیدن نداریم مگر ابژه اندیشیدن داشته باشیم چون اندیشیدن بدون موضوع اندیشه امکان ندارد که با ارزشیابی دوباره ارزشها ما از ابژه تاریخ خارج و تاریخ، باید ابژه اندیشیدن کورد شود و کورد سوژه فهم آن لاجرم کورد نمی تواند بیندیشید مگر کل تاریخ را فهم کند که چرا «دیگری» تاریخ گشت؟ حتی اگر این اندیشیدن چون دیکتاتوری پرولتاریا موقتی باشد چون منطق کورد نه اندیشه بلکه تمثیل و عمل است اما در این دوره گذار به پایان تاریخ که همان آغاز آن است، چاره‌ایی جز گسست از کورد برای تولد دوباره کورد نداریم و تنها اندیشیدن می تواند وضع حمل کند که این پایان تاریخ، همان آغاز کوردـــ مهر است. کورد دیگری تاریخ و دین و فلسفه با القابی چون جن و شیطان و..شد و تاریخ واکنشی در برابر ما بود که باید به چرایی آن اندیشید.

دینیار کینه توز، زرتشت.

دینیار کینه توز، مفهومِ برساخته‌ی نیچه است. ظاهراً نیچه در بررسی مصداق تاریخی آن به زرتشت نظری ندارد و بیشتر بر یهود و مسیحیت فوکوس دارد اما راقم این سطور دستبرد زده و به شکل فردی مصداق واقعی این مفهوم را زرتشت می دانم.

زرتشت همانطور که بارتلمه و گلدنر به درستی گفته‌اند، در ماد ظهور و با دیدن مراسم میترایی، تصویر عالم شر در ذهن وی شکل گرفت و در سفر به شرق، دربار گشتاسپ، تصویر عالم خیر را در برابر آن برساخت. عالمی که، زرتشت شر و اهریمنی توصیف کرد، همان مراسم گاوکشی در غارهای تاریک و مستی و رقص میترائیان یا همان هلپرکی و البته شکل سیاسی قراردادی آن بود که زرتشت تحمل اگزیستنس شدن زیست بشری در تاریکی غار و قربانی گاو و انتخاب شاه توسط مردم را نداشت و به قصد اصلاحات یا تخریب، به آن اعتراض می کند که با نپذیرفتن دینش، به شرق متواری می شودـ به کدامین سرزمین بگریزم ای اهورامزدا... ـ . ما نمی دانیم کدام بخش از دین وی در ماد در ذهن وی تکوین و کدام بخش آن بعد از گریز به شرق تکامل یافته است اما یک چیز مسلم است زبان و اکثر مفاهیم وی مادی ـــ کوردی بود البته بار معنایی آن را وارونه و شکل هندی و حتی بین النهرینی به آن قالب کرد برای

مثال فره‌وشی که امروز نیز در لهجه هورامی باقی مانده است به معنای تکثر شادی بود که به فرشته و روح مردگان تغییر معنا داد.

زرتشت با دیدن مراسم میترا، تصویر عالم شر را انتزاع و در برابر آن عالم خیر را ابداع کرد. بزرگترین گناه اهریمن برساخته زرتشت، کشتن گاو مقدس است و اصلی ترین نقش میترا نیز، کشتن گاو مقدس بود که امروز نیز از لالش تا هورامان باقی مانده است بنابراین، اهریمن زرتشت، همان میترا است که بعدا در اسلام و یهود و مسیح به شیطان تغیر نام یافت به همین دلیل کوردها در سایر ادیان نیز به جن و شیطان و ضحاک و...ملقب و امروزه نیز اصیل ترین کوردها، ایزدیها- به قول ژان مار - را شیطان پرست می خوانند در حالی که شیطان واژه برساخته و قالب شده دیگران است و اصل آن میترا است. زرتشت در کینه برداشتن شخصی و متافیزیکی از ماد و میترا، در شرق با آرياييها - پارسهای تازه وارد آشنا و حاملان سیاسی برای دین متافیزیکی و کینه شخصی خویش می یابد. نیمه وحشیان آریایی نیز به قول هرودت و بریان، در عطش ثروت و سرزمین ماد می سوختند، لاجرم هدف مشترک نابودی میترا- ماد، باعث اتحاد دین زرتشت و سیاست پارسی گشت. از سویی، در مقابل قرارداد اجتماعی و برابری مادها، حق الهی شاهان و نظم سلسله مراتبی ـــ اشه را مطابق با نظم کیهانی برساخت که شاه قرینه زمینی اهورا در زمین، حاکم مطلق شد و بقیه مردم چون مطیعان خدا، برده آن شدند و از سوی دیگر، در مقابل میترا پردیس و رقص دیونیزوسی یا همان هلپرکی، مقیدات اخلاقی و دینی را برساخت. گذار از مشروعیت زمینی به آسمانی، جدا از دلایل درون متنی و کینه زرتشت، دلایل سیاسی ـ جغرافیایی داشت، آرياييها، مهاجر و فاقد جغرافیا و مشروعیت مردمی بودند لاجرم با فرافکنی خدا به آسمان، مشروعیت متافیزیکی را برای پر کردن فقدان مشروعیت زمینی برساختند و بعد از سلطه نیمه وحشیهای پارس، فرهنگ و خاک کوردها را تصرف و با تغییر معنای آن طبق مقتضیات سیاسی و بر اساس دین زرتشت و فرهنگ هندی، مهر پارسی بر آن زدند یعنی با مصادره فرهنگ و سرزمین مادها خود را با فرهنگ و مادها را خلع سلاح کردند.

زرتشت شاهان پارس را با نماینده خواندن آنان از طرف اهورای خویش که در مقابل میترا ـــ اهریمن برساخته بود، به پارسها مشروعیت متافیزیکی عطا می کرد و با اهریمن و اژی دهاک خواندن ماد ـــ میترا، از مادها سلب مشروعیت می کرد و در مقابل سمبلهای کوردها چون مار و شیر، گاو و عقاب را مقدس اعلام کرد و پردیس زمینی ماد که در دسترس عموم بود را، به اسمان مصادره که تنها مطیعان زرتشت ـــ پارس، شایسته ورود به آن را داشتند. زیربنای مفاهیم متافیزیکی چون پندار، کردار و گفتار نیک و عالم خیر و نور وی نیز، فیزیک سیاسی سلطه قومی پارس و کینه شخصی خویش، لاجرم جز ابزار هژمونیک سلطه‌طلبی و کینه توزی نبود که با ملقب کردن ماد - میترا به شر و اهریمن، به بردگی سیاسی و کشتار آنان مشروعیت داد. زرتشت با نفی قربانی گاو که باعث آزادی زیست بشری می شد، قربانی را درونی کرد و آزادی زمینی بشر را در پای مفاهیم توخالی متافیزیکی قربانی کرد. زیربنای تقابل های دوگانه دین زرتشت، تقابل سیاسی - آیینی زرتشت - پارس با ماد - میترا است که مثبت شدن مفاهیم زرتشتی و منفی شدن مفاهیم میترایی، به دلیل سلطه سیاسی پارس و زوال حاکمیت ماد بود. زرتشت سوژه مرکزی و روح تاریخ سلطه پارسی در مقابل سوژه مرکزی تاریخ کورد، میترا است لاجرم زرتشتی که در باشور ندای بازگشت به آن را از لج اسلام سر می دهند، افتادن در دام سلطه ایرانی است.

حضور و غیاب، از آغاز کلمه نبود.

از نظر دریدا اساس متافیزیک با این فرض بنیادین دانسته می شود که هر دال، مدلول خود را همراه دارد یا موجب پیدایش آن می شود. متافیزیک، استوار بر این فرض است که معنا، به هر رو و همواره حاضر است و نشناخته ماندنش ناشی از ناتوانی ما در یافتن راه درست یا نادرستی ابزاری است که برگزیده ایم. دریدا می گوید که در تاریخ فلسفه غرب فرض همواره این بوده که معنا در کلام و خرد حاضر است که هر دو با واژه یونانی lgos بیان می شود. دریدا این باور به حضور مستقیم معنا را «متافیزیک حضور» خوانده است. او ادعا می کند که خرد فلسفی همواره به تقابل های دوتایی رسیده است مانند: فرهنگ /طبیعت، حس /اندیشه، زن /مرد، نوشتار/ گفتار، نیستی /هستی،نادرست/درست، دروغ/ حقیقت، جسم / روح هر یک از موارد متقابل شکل منفی یا نفی کننده موارد دیگر دانسته شده است. دریدا به درستی غیریت را مقدم بر اختلاف دال و مدلول می داند. غیریت، شرط هر نظام زبانی و از آنجا شرط هر تفکری است. زبان به اعتبار اینکه اثر غیریت است، بی آنکه به صرف ارجاع به شی ما را به عین آن برساند. در این متن دریدا هم حقیقت هست، هم جهالت، هم حضور و هم غیاب.اینکه غیریت را مقدم بر دال و مدلول و شرط هر نظام زبانی می داند و فلاسفه را متوهم در یافتن حقیقت درون کلام می داند حقیقت است و اینکه اساس خرد فلسفی را تقابل دوگانه می داند نیز درست است اما بعد جهالت دریدا مربوط به جهالت عام فلسفه است که ناامید از زبان عین ویتگنشتاین اول، غرق ویتگنشتاین ثانی شد چون غیریت که همان حقیقت است همانطور که دریدا گفته است، مقدم بر تقابل دوگانه و شرط هر تفکری است اما دریدا درنیافت که غیریت مقدم، قبل از ظهور کلام - لوگوس، فاقد تقابل های دوگانه بود و این غیریت مقدم، طرف شر، نیستی و جسم تقابلهای دوگانه لوگوس است و خارج از منطق تقابلهای دوگانه ما را به زبان عین که همان زبان تصویر در مقابل زبان کلام وحی و دیالکتیک است، می رساند چون طرف منفی تقابل، از طرف متاخری که خود را خیر نامیده است بر آن قالب شده است. همان نااندیشیده ی اندیشیده شده فلسفه ـــ تاریخ که چون جهالت عامل و آغاز فلسفه در افلاطون است، پایان آن نیز در دریدا هست که یا چون افلاطون تا هگل در خود کلام و تقابلهای دوگانه آن به دنبال حقیقت می گردند که دریدا به درستی بیهوده بودن آن را دریافته است یا چون خود دریدا با وجود درک تقدم غیریت بر کلام اما در عدم درک مصداق غیریت کلام، ناامید از کشف حقیقت میشود چون خود وی نیز در دام متافیزیک مانده است که ناامیدی متافیزیک در کشف حقیقت، ناامیدی وی نیز میشود درحالی که با زدودن گرد و غبار کلام متافیزیکی و کشف غیریت عامل ظهور متافیزیک، می توان به زبان عین رسید. در درک نکردن زبان عین ـــــ تصویر قبل از زبان کلام، افلاطون، مثل, برساخته را،مکان انسان کامل کرد و پایان آن دریدا و فوکو وظیفه فلسفه را نابودی انسان می داند چون جهالت، تقدیر فلسفه است و دانش فلسفه در نااندیشیده آن است که فلاسفه قادر به درک زبان تصویر نبودند و در سرگردانی خویش در همان لوگوس مورد انتقاد،آن را خانه هستی و مقدم بر انسان دانستند.باری زبان نه ابزار است چون ادعای مدرنها و نه مقدم بر انسان چون پس مدرنها، بلکه زبان، تصویر و عین بود که در نفی و جهالت نسبت به آن، لوگوس یا زبان کلام و وحی زایش یافت به عبارت دیگر از آغاز کلام نبود،تصویر بود، عین بود و فلسفه در عدم درک فضای عین زبان، غرق زبان، زایش یافت. طرف دیگر تقابل دوگانه کلام نبود، کلام بر آن قالب گشت.

دریدا امیدی به یافتن اصل ندارد نقطه ناامیدی در یافتن اصل و فلسفه، دقیقا آغاز امید ما در یافتن فلسفه کورد است کورد نااندیشیده اندیشه فلسفه و تنها در ماورا آن است. غیریت، اساس تقابل است، درست اما دریدای غرق فلسفه قادر به یافتن آن نیست باید به قبل از فلسفه با تجربه پسافلسفه برای درک فلسفه بازگشت و غیریت ان را دریافت. غیریتی که بنیاد هستی فلسفه و در عین حال دین است و در عین حال از چنبره آن می گریزد. تنها با درک نااندیشه فلسفه و ماورا فلسفه می توان به فلسفه کورد دست یافت. آغاز فلسفه همانطور که آرنت و دریدا اشاره کرده ند تمثیل غار

افلاطون است که در تقابل با جهالت ساکنان غار تمثیل مثل خویش و به عبارت دیگر بنیاد فلسفه متافیزیکی خویش را ارائه می دهد. به عبارت دیگر غار میترایی، نااندیشیده و غیرت مقدم فلسفه است همانطور که غیریت مقدم دین با ظهور زرتشت شد. نیچه چیزی نمانده بود دریابد اما نعره شیر در رهایی از بار شتر به طرف غار میشود در حالی که باید به طرف آسمان می بود و او درنیافت که رقص دیونیزوسی همان هه لپه رکی کوردی است. ویتگنشتاین اولی گفت اما دومی که دریدا نیز اسیر آن است، برگشت. جنون و تمدن، شاهکار فوکو به دروازه نااندیشیده رسیدند اما برگشت زدند. بهرحال امکان فلسفه همان است چون بنیاد انگیزش اخلاقی اندیشیده فلسفه، تاریک ماندن نااندیشیده است که گریزی از گذار از فلسفه و دین برای درک نااندیشیده که همان زبان تصویر کورد(هەڵپەڕکێ غار) است، نداریم. یعنی برای درک کورد، کل تاریخ را باید اندیشید تا نااندیشیده آن درک شود کورد نیستی است که عامل هستی تاریخ اما خود از چنبره آن میگریزد.میترا، حاضر غایب تاریخ است.

ابراهیم و تاریخ

میرچاالیاده، ابراهیم را آغازگر واقعی زمان تاریخی در برابر زمان ازلی می داند، که، در زمان ازلی، انسان با سمبلهایی چون جشن و ازدواج، با خدایان زیست و کارخدایان را تکرار می کرد اما در زمان تاریخی، انسان در جدایی از خدا، با اراده خویش در پی تحقق وعده خدا می رود. این اراده نه وحدت با خدا بلکه ابژه خداست و با وعده خدا، تاریخ را دگرگون میکند، در مسیح به ایمان تبدیل میشود که با آن کوهی جابجا می شود و در مدرنیته سوژه تغییر دهنده دنیا که کار فلاسفه تغییر دنیا می شود. الیاده در درک تفاوت زمان ازلی و زمان تاریخی و یافتن مصداق زمان تاریخی، مهارت خاصی از خود نشان داد همانطور که نیچه و هگل در درک زرتشت به عنوان آوانگارد خدای آپولون و خدای تاریخ، این مهارت را داشتند اما الیاده نیز چون هگل و نیچه در یافتن مصداق دیگری آن، در جهالت مطلق بود. برای مثال هگل چند جملەایی که درباره مهر بکار می برد اگرچه به معنای عقد و پیمان اشاره می کند اما جهالت خود از میترا را به نمایش می گذارد. اما همین جاهلها از نظر مفهومی، دیگری را خوب درک کردند. نیچه زیبا دریافت که دیگری خدای اپولون زرتشت و افلاطون و مسیح، رقص دیونیزوسی است اما در نشناختن هەڵپەڕکە سر از ترکستان در آورد وی نفهمید که دیونیزوس به قول کاسیرر نام یونانی زاگرس است که از طریق اورفئوس به یونان و سوفیستها رسید. الیاده باوجود شناخت مصداق زمان تاریخی، در شناخت مصداق زمان ازلی ناتوان بود از کجا می فهمید که به قول ابن اثیر، نمرود ابراهیم، همان ضحاک است و به قول مقدسی کوردها قبل از حضرت آدم یعنی قبل از زمان تاریخی بودند و آدم را اخراج کردند!! می دانستم چنین جملات غریبی، حتی اگر مولف آن بر معنای آن آگاهی نداشته باشد، حاوی معنایی هستند.کارگردان فیلم جن گیر بی جهت کوردستان را مکان هجوم جن به تمدن مسیحیت نکرد. آن نویسنده آلمانی الکی جنگلهای وحشی و ناشناخته غرب آمریکای زمان سرخ پوستان را کوردستان وحشی ننامید. در کتابهای امثال مقدسی در توضیح آن جملات چیز دیگری نخواهید یافت همانطور که در کتاب کوچرا حتی یک جمله باارزش یا هم سطح آن تیر در تاریکی که کورد را جعبه پاندور نامید، نخواهید یافت. به همین دلیل من می گویم باید از جملات تصادفی و حاشیه های دیگران مستقل از نیت آنان، متن مستقلی برای کورد تولید کرد.

در مطالب قبلی اشاره ایی هرچند مختصر به خدای ابراهیم در تقابل با خدای هلپرکه کردم. خدا در کورد، در درون غار تاریک در کوه که پایین و بالای آن همان خاک و درون آن تاریکی است در اگزیستنس شدن زیست بدنی و هلپرکی ظهور می یابد به این معنی که خوددا برای خودها قربانی و بدن کامل،هلپرکی، همان بدن تک تک اعضای آن است که هم ماده آن و هم عامل آن هستند و تاریکی غار نمادی از نیستی، که کنش توافقی انسانها به آن هستی و صورت می بخشد.

ابراهیم، تاب تحمل را نیاورد و سر به بیابان گذاشت. من هنوز نمی دانم آیا مانند زرتشت کینه شخصی در عصیان وی دخیل بود یا چون افلاطون متحیر شــد. به هرحال در مقابل تمثیلهای هلپرکی در غار تاریک میترایی، کل تمثیلها را مصادره و وارونه کرد. در مقابل غار تاریک، صحرای بزرگ و روشن در معرض خورشید را انتخاب کرد، در برابر رهایی زیست بشر، سرکوب آن بخاطر خدا را رواج داد. در مقابل اب و خاک و خنکی غار، خشکی و بی آبی و گرما را جایگزین و در مقابل قربانی خدا برای بشر، بشر را چه در شکل کامل آن اسماعیل و چه در شکل زیستی آن با قواعد دینی و اخلاقی، قربانی خدا کرد و بخاطر خدا نه خاکی برای نشستن است و نه هاجر آبی برای خوردن که دریافت زندگی نیز در خطر و آب مقدس غار را در صــحرا زمزم نامید. مهمتر در برابر زمان محصــور در مکان، زمان را از مکان گسست و با وعده زمان، مکان دیگری ساخت. حلقه طواف را به جای حلقه هلپرکه گذاشت با این تفاوت که حلقه طواف به دور خانه خدا می چرخد اما حلقه هلپرکه خود خداست.

مهاجرت ابراهیم از حران، مهاجرت تاریخ از اصــل خویش بود. در زیســتن با خدا را به زیســتن برای خدا تغییر داد. محمد در کنار خانه خدای ابراهیم،چه فکری داشــت که غار را مکان نزول وحی خدا تبدیل کرد؟ تهی کردن غار مهری از معنایش و با پیوند غار با متافیزیک، که حتی عنکبوت حامل حکمت متافیزیک اســت، مهر ختامی بر میترا بزند که خود را خاتم خواند؟ اما وی نمی دانســت که پیامبر دیونیزوس، بازگشــت جاودانه‌ایی به رقص خدای غار در ستاندن بهشت از آسمان خواهد داشت.

زبان خوددای غار، زبان تصــویر و اگزیســتنس بود، خدا جدا نبود که موضــوع گفتگو شــود،خدا خود خودها لاجرم امکان زبان دیاکتیک و وحی نبود چون خوددا در خودها و نیازی به واسطه پیامبر و فیلسوف نبود که با گسست خوددا از خود،برابری هلپرکی به سلسله مراتب فیلسوف شاه و پیامبر تبدیل و زبان سکوت و تصویر به زبان دیالوگ و وحی و ابزار تبدیل شد. باری، فعلا به جای تغییر جهان باید آن را از نو تفسیر کنیم.

محمد و یار غار و مار

محمد در کنار خانه خدای برســاخته ابراهیم، غار را مکان نزول وحی کرد. غار، که مکان اگزیســتنس شــدن، مکان رقص و شادی و تجلی خدا در ابدان انسان ها بود، مکان گفتگوی با خودا میشود و پیوند عمیق با متافیزیک می یابد. غار، مکان عبادت و مشــاهده خدای متافیزیکی می گردد. غار تاویل تازه ایی یافت .دیگر مکان هلپرکی نیســت، دیگر مکان رقص دیونیزوسی و اگزیستن شدن بدنها نیست، دیگر مکان تاریکی و خلا برای آفرینش انسان نیست بلکه مکان وحی و ارتباط با خداست، مکان انکشاف خلقت خداست. دیگر مکان زبان تصویر نیست مکان بدن کامل نیست، وحی و متن جایگزین زبان تصــویر میشــود، روحانیت جایگزین بدن میشــود. اما هنوز گســست غار از خوددای واقعیش و ارتباط با خدای متن کامل نگشته است غار تاریک، مکان مار، سمبل میترا است. محمد از آن آرام و قرار ندارد در متن اصلیش امکان حل آن نیست در مهاجرت به مدینه فرصت مارزدایی نیز می یابد. روایتی است که محمد بر زانوی یار غار خویش، ابوبکر خوابیده است و مار زانوی ابوبکر را نیش می زند ابوبکر درد شدیدی دارد اما بخاطر حرمت محمد که از خواب بیدار نمی شود پایش را تکان نمی دهد اما محمد از خواب بیدار می شود از رنج و ناله ابوبکر می پرسد وی قضــیه را تعریف می کند محمد مار را صــدا می زند و چرایی نیش زدن یار غارش را می پرسد؟ مار در پاسخ می گوید من ابوبکر را نیش نزدم، زیارت کردم که تبرک بگیرم. مسلم است که ماری ابوبکر را نیش نزده است و اگر زده طق خود روایت ابوبکر از درد می نالد پس زیارت به چه معناســـت؟ محمد با این روایت می خواهد ما را رام کند مار دیگر دشــمن نیســت به جای حمله زیارت می کند و به جای فرار عذرخواهی. مار دیگر دشــمن ناشــناخته

تاریکی نیست، دوست رامی است که با یک اشاره از عدم تاریکی فراخوانده میشود و در معرض نور قرار می گیرد. او از دشمنی ناشناخته و پنهان در تاریکی به دوستی پیدا در روشنایی تبدیل می شود. محمد با دریافت وحی یا زبان متن، از غار مهرزدایی کرد و در سفر مدینه بازمانده آن یعنی مار را نیز زدود اما بازهم به این بسنده نکرد و دستانش را به سوی آسمان دراز کردو دعا کرد کوردها هیچگاه به اتفاق دست نیابند(شرفنامه)؟؟؟ اتفاق بر وزن وفق به معنی توافق و قرارداد یا میترا است. یعنی دعای پیامبر هر دو جنبه را در نظر داشته است هم اتفاق به معنی اتحاد و توافق کوردهاست و هم اتفاق معنای ضمنی میترا.خداوندگار!!!! همه می دانستند جز خود ما. اگر نمی دانستند پیامبر و فیلسوف نمی شدند. دوهزاری ما خیلی دیر افتاد .

کورد کیست؟ هستی نیست شونده یا نیستی عامل هستی تاریخ؟

ماکس مولر، اسطوره را ناشی از بیماری زبانی و سوبرداشت تاریخی و زبانی می داند. از نظر وی هنگامی که واژه یا تصویری از فرهنگ و فضای خالق آن جدا و در فرهنگ دیگری بدون فضای خالق آن وارد میشود، در عدم درک معنای آن، هاله ایی از اساطیر را برای تفسیر آن خلق می کنند که اسطوره نام می گیرد. لاجرم اسطوره، نیمه جهالت ذهن است. دیدگاه مولر را می توان به کل فلسفه سرایت داد که در جهالت به تمثیلهای میترایی چون غار تاریک و هلپرکه، فلسفه زایش یافت و به درستی پوزیتویستها فلسفه را ناشی از سوبرداشت زبانی می دانند.

ویتگنشتاین، از دو زبان نام می برد زبان تصویر و زبان ابزار که در عدم درک زبان تصویر به دلیل گسست از فضای منطقی آن، زبان ابزار زایش و بازیهای زبانی خلق شد. اسامی نامبرده تنها مبانی تئوریک آن را پردازش کرده اند و در نهایت مثالهای جزئی آن را و در یافتن مصداق واقعی آن چیزی که گفتند غافل بودند که زبان ابزاری تاریخ(فلسفه و دیالکتیک)، در تحیر و جهل نسبت به زبان تصویر هلپرکی در تاریکی غار ظهور یافت. در کینه نسبت به آن، دین ظهور یافت که در سه بخش به طور خلاصه به آن میپردازم.

کورد، امر واقعِ نظمِ نمادینِ تاریخ، متافیزیک و خدایان است. اگر خدا تاریخ است، کورد دیگری تاریخ است. اگر خدا متافیزیک است، کورد دیگری متافیزیک است. دیگری که زیرساخت همه آنان است و با هر غرش خویش پوسته تاریخ و متافیزیک و خدا را تهدید به نابودی می کند. کورد نیستی است اما هستی همه خدا و تاریخ و متافیزیک بر پایه نفی آن شکل گرفته است. کورد همان عیشی است که وجدان تاریخ و خدا در حسرت آن می سوزند و در فقدان آن عیش اندیشیدند. اما در هیچ کتاب تاریخی و کتاب مقدسی به آن اشاره نشده است اما نانوشته تمامی کتب تاریخی و کتب مقدس است سایه کلمات تاریخ فلسفه و، شیطان خدایان تمامی ادیان است. کورد نااندیشه تاریخ فلسفه است اما در فلسفه اسمی از آن نیست چون اگر بود، نااندیشیده نمیشد که بنیاد نفی شونده اندیشیده شده و تاریکی آن انگیزش اخلاقی اندیشیده شود. تمامی تمثیلهای دین و فلسفه مصادره تمثیلهی میترایی است که البته در جهل یا عمد، معنای آن را وارونه کردند.

از هایدگر تا آرنت معترف هستند آغاز فلسفه و اندیشه سیاسی غرب، تمثیل غار افلاطون است اما جاهل تر از آن بودند که بفهمند غار، تمثیل نبود، واقعی بود و مثل, واقعی پنداشته شده افلاطون، تمثیل در برابر واقعیت غار بود که با واسطه سیاحت نامه فیثاغورث واقعیت غار میترایی را نماد جهل و شهوت کرد و در برابر آن مثل چون خورشید را برساخت. تا به حال اندیشیدهاید که چرا افلاطون عقل را در مقابل هنر نقاشی و نقاشان را از مدینه فاضله بیرون راند؟ وی همین انسان واقعی زمینی را تصویری از انسان واقعی مثل می داند و تصویر نقاشی از همین انسان زمینی را دوبرابر دورتر شدن از انسان واقعی مثل می داند که در واقع آن انسان عقلانی/ مثلی، در برابر روح سمبلیک و نقاشی کوردی است که مانی معجزه خویش را نه وحی بلکه نقاشی می دانست و هلپرکه(رقص کوردی) زبان تصویر

بیان و درک خداست. نه تنها افلاطون بلکه مسیح، بزرگترین سارق و مصادره کننده میترا است چون حلول خدا در بشر، قربانی شدن خدا در بشر، میترایی است که آن رامصادره کرد، دیگر نان و شراب و بابانوئل و درخت و تولد بماند و ابراهیم هنگ خانه خدا در تاریکی غار، سر به بیابان گذاشت و خانه خدا در صحرا را در معرض خورشید بنا نهاد و در نفی قربانی شدن خدا برای بشر آن را وارونه کرد و بشر را قربانی خدا کرد. آدم را در فراموشی اصل خویش، آخ و اوف (در زبان ایزدی خاک و آب) از بهشت راندیم چون فراموش کرد از خاک و آب زمینی ساخته شد. اورفئوس و فیثاغورث مبهوت از هلپرکی دیونیزوسی در رهایی غرایز جسمانی، آن را مستی روحانی کردند و روحانییت فلسفه ی افلاطون را زاییدند و تضاد دیونیزوس زاگرسی با روح حماسی هلنی، تراژدیهای یونانی را خلق کرد که نیچه ازدواج آپولون و دیونیزوس نامیدش. جهالت نیچه و هایدگر این بود در واکنش به حقیقت نظری افلاطونی در ترکستان سوفیستی دنبال حقیقت عملی می گشتند در حالی که سوفیستها تنها رگه هایی از آن را از آناتولی میترایی دریافته بودند که بدون فضای آن در قالب قدرت و منافع شخصی تفسیر کردند.

مولر به درستی سوژه مرکزی اسطوره آریایی به نظر من تاریخی را، خورشید پرستی می داند. البته وی مانند همه فلاسفه جاهل تر از آن بود که فضای قبل از بیماری زبان یا دیگری خورشید را دریابد. از مثل افلاطون تا اشه و آتش زرتشت، تمثیلی از خورشید است که دیگری آن، تاریکی غار میترایی است چون طلوع و غروب میترا، وارونه خورشید است و بر سقف غارها ،ستاره نقش بسته است. اکنون ما چی هستیم بر پرچم خویش خورشید داریم؟

هگل، جاهل تر از آنی بود که بفهمد دیگری نور, زرتشت, ورودی دالان تاریخ، طبیعت نیست، دیگری نور، تاریکی غار میترا بود. از کی تاحالا دیگری نور، طبیعت است؟هر احمقی می فهمد دیگری نور، تاریکی است پس دیگری تاریخ، میترا بود. اما تاریکی چه معنایی دارد، تاریکی،هیولا یا خمیر بی شکل است یعنی انسان باید به آن صورت یا شکل دهد. هوسرل تصور کرده است شاهکار کرده است، خالق هستی را به ذهن انسان بازگرداند؟ تازه باید شاگردش هایدگر کامل می کرد که خالق هستی نه ذهن، کردار است و هستی همان نیستی است که کردار ما هستیش می بخشد خب ما دریافتیم هستی همان نیستی است یعنی ماده بی شکل و نیستی تاریکی غار که با توافق به آن هستی می بخشیدیم چون خالق هستی یا خودداى ما همان توافق ما در شکل دهی به هستی و سیاست بود. تازه بعد از وی، سارتر غرق شرم از دیگری، غافل بود کل فلسفه همان دیگری بود که باعث شرم و دوزخ ما شد و ما را از مرکز هستی طرد کرد که اگر وجود نااندیشیده شما فاش شود حالت "تهوع" می گیریم که ما به اندیشه شما که وجود مقدم بر صورت و ماهیت است عمل می کردیم.

یا آن کونیگسبرگی در توهم سوژه، شاهکار کرد که زیربنای خدا و متافیزیک، اخلاق توافقی بی تعیین است؟ اما در نیافت روبنای خدا و متافیزیک نه در رویش از زیربنا بلکه در تقابل آن است و اشتباه حلاج را به جای نحن حق در اناالحق تکرار کرد تا عقلانیت توافقی هابرماس به داد اناالحق سوژه وی برسد. نیچه را دریابید هر کودک بچه‌ایی می فهمد که دیگری زرتشت، باید در همسایگی فرهنگی و جغرافیای وی باشد نه یونانی که روحش از آن خبر نداشت که تو در ترکستان یونان به دنبال دیگری آپولون زرتشت، دیونیزوس می گردی. دیگری، همان هلپرکی میترایی در غار تاریک بود. طبیعی است در این جهالت، نعره شیر زرتشت ضد زرتشت تو به جای متافیزیک به طرف غار است و سرخی شرم چون افلاطون بر گونه تو که ادعای گذار از پل را داری چون اونور پل نیز همان آسمان متافیزیک است. خوب دریافتی بازگشت جاودانه به رقص دیونیزوسی را، آفرین.اما نفهمیدی که مصداق آن هلپرکه است. هایدگر خوب دریافت، که متافیزیک یا همان نیهیلیسم موتور محرکه تاریخ است و فراموشی هستی است و هستی همان نیستی است اما عاجزتر از آنی بود که دریابد تفکر وی کورسوی خاطره قدیمی زیستن در هستی غار بود و غار تاریک و بی شکل.

تمثیلهای افلاطون، میترایی است که در گسست از فضـای آن، معنای آنها را در نیافت و در تحیر از آن، فلسفه را زاید پس جهالت زیربنای آگاهی فلسفی است. همانطور که دینیار زرتشت در نفرت از آن، دین را زاید و ابراهیم مست از آن خانه صحرایی و خورشیدی خدا که نه خاکی داشت نه آبی.

باری در عمق آیه‌های دین و مفاهیم فلسفی، غرق نشوید و دست و پا نزنید اگر سرپا بایستید می فهمید آب تا زانوی شما نیز نمیاد. کل زبان تالیف دین و فلسفه سوبرداشتی از زبان تصویر هلپرکی بود و زبان فلسفه و دین، گسست و یا بیماری ذهن در عدم درک تصویر هلپرکی بود. نشان دادن و گفتن ویتگنشتاین، ما تصویر و آنها گفتند. مولر اسطوره را بیماری ذهن، در عدم درک نام های گسسته از واقعیت آنها می داند، نه تنها اسطوره، دین و فلسفه نیز، بیماری ذهن و سوبرداشت، بخاطر عدم درک فضـای هلپرکی در تاریکی بود که زبان ابزار و متن جایگزین زبان تصـویر شد که در عدم درک فضـای زبان تصـویر، تاریخ؛ در تحیر آن فلسـفه و در نفرت آن، دین ظهور کرد و بشـر قربانی خوددا شد. ما زیستیم و شما در محرومیت زیستن، آن را اندیشیدید. با تحقیقی ابتدایی در تمثیلهای افلاطون مانند اسب چموش و خموش و غار و انسـان شـیرسـر متوجه خواهید شد کل آن تمثیل ها میترایی است اما چون تمثیل ها را بدون فضـای خالقِ آنها دریافتند، در تحییر آن به هم بافتند و فلســـفه و متافیزیک و روح و دین چون فرزندی معلول زایش یافت به قول مکتب وین، فلسفه سوبرداشت زبانی بود که تا عمق آن را درنیابیم متوجه بی عمقی آن نمی شویم.

نه روان شـناسـی غریزی نیچه نه تحلیل شـخصـیتی پوپر نتوانسـتند که کل مسئله افلاطون را دریابند. فلسـفه فرزند جهالت از تمثیل میترایی اسـت همانطور که ما امروز در جهالت از سـمبل گاوکشـی، آن را قربانیِ اسـلامی می نامیم. اگر خوددای تصویر که همان هلپرکی، (قرارداد ـــ پردیس) را در می یافتند وحی و دین و فلسفه زایش نمی یافت که گسـسـت انسـان از خدا را پر کنند چون در هلپرکه، خدا همان جمع خودها اسـت. خدا نه روح بلکه بدن کامل اسـت و زبان فهم بدن نه وحی و دیالکتیک بلکه نقاشـی و تصـویر و یا شـادی زیسـتی اسـت. تازه بعد از هزاران سـال، خالق هسـتی را به میل، قدرت و سـوژه و قرارداد بازگردانند که هگل غرور جوانی هاینه را ارضـا کند که برخلاف خدای مادربزرگش که در آسمان است، خودا خود وی است و صدسال دیگر بگذرد که نه سوژه خودآفرین صاحب معنا بلکه توافق سـوژه‌ها در عقلانیت ارتباطی، این همه فلسـفه سـرایی کردی که به مقدمه هلپرکی بازگردند بعد از کلی گفتگو تازه دست همدیگر را بگیرند در حالی که ما بی واسطهی گفتگو دست در دست توافق کردیم و جشنش را نیز گرفتیم. آیا تن به ژرفای هگل دهیم و تاریخ را توجیه که روح آزاد بود اما خودآگاه نبود؟

مثل اکنون ما در هلپرکی آزادیم اما آگاه نیستیم اما اگر نمی دانستیم چگونه خلق کردیم؟ پس تاریخ توجیه شر نمی شود چون شر فرزند تاریخ است. آن ناآگاهی که هگل می گوید، جهالت افلاطون و زرتشت در پوشش نااندیشیده متن خویش است که در ۱۸۰۷ تاریخ ـــ روح به پایان رسد و انسان به قول کوژوو به حیوانیت ـــ بدن، باز می گردد، حیوانیتی که به قول یاســپرس، در دوره محوری با زرتشــت و افلاطون و.. در گذار از آن به روحانیت و در مقابل تردامنی میترا، خشکی آتش را عقل خواندند.

میترا یا به قول نیچه دیونیزوس، زیرسـاخت پوسـته تاریخ و امواج آن هربار با غرش خویش خدایان را از المپ تا آن کونیکسبرگی به چالش می کشد تا دوهزاری هگل افتاد و گفت میل محرک تاریخ و روح است و هابز لویاتان را به جای خدا و فوکو روح را قفس جسم خواند و فوکویاما مرگ خدا ـ تاریخ را اعلام کرد و این مرگ تاریخ، تولد دوباره کورد اسـت همانطور که تولد تاریخ، مرگ کورد بود. بهرحال کورد نه در دانش تاریخی، نه فلسـفی وجود ندارد چون نااندیشیده آنان است و برای درک کورد چاره ای جز گذار از اندیشیده فلسفه غرب و دین شرق برای درک نااندیشیده آن که مکان کورد اسـت، نداریم اما جز با کالبدشـکافی فلسـفه غرب و دین خاورمیانه امکان درک نااندیشـیده را نداریم بنابراین برای درک کورد، خواندن کتابهای تاریخ کورد اتلاف زمان اســت برای خودآگاه کردن روح آزاد کورد، باید

از سویی فراتر از مفاهیم فلسفی و آیه های ادیان، نانوشته ونااندیشیده آنان را دریابیم و از سوی دیگر، شکاف امروز ریشه داشته در دیروز کورد و سمبلهای ناخودآگاه رسوب یافته را دریابیم.

فلسفه فرزند جهل و دین فرزند کینه بود پس دست از غرق شدن بردارید اما جهل نسبت به چه چیزی و کینه از چه چیزی؟ عمق اهورا در دشمنی وی با اهریمن ـــ میترا است. عمق مثل افلاطون، در ضدیتش با غار و عمق روح هگل در ضدیتش با جسمانیت میترا بود. آنها سعی در توجیه شر با خدای خیر داشتند، غافل بودیند که گسست از دنیای واقعی که گسست از خوددا بود، شر و شیطان خویش را خدا و خیر خواندید غافل از اینکه از شر جز شر بیرون نمی تراود.

اما آیا دیگری کورد،روح، مثل واهورا است یا با اندیشیده شدن نااندیشه‌ها،توسط نیچه و مارکس و فروید، طبقه و میل جنسی و قدرت است؟ به عبارت دیگر آیا دیگری زبان تصویر و عمل کورد، که، مانی پیامبر تصویر و مزدک پیامبر عمل، زبان متن و گفتگو است چون دین و فلسفه، یا زبان ابزاری است که طبقه اتنی طاقت برابری میترا را نداشت و زبان فلسفه را ابزار سلطه طبقاتی کرد؟ قدرت قوم مهاجم فارسی،طاقت مشروعیت زمینی ـ قراردادی میترا را نداشت و زبان دین و اسطوره را ابزار سلطه قومی کرد؟ پیامبران عقده‌ایی سامی، طاقت آزادی جنسی میترایی را نداشتند و با فرافکنی زبان تصویر به نیستی آخرت، هستی زبان تصویر هلپرکی را نیستی کردند و در حسرت آن بهشت هفتاد حوری را برساختند؟ پس بازهم نااندیشیده فاش شده آن سه اندیشمند، نااندیشیده دیگری دارد چون این محرکها،علت نبودند، کنش نبودند معلول و واکنش بودند و البته روح چه عقلانی و دینی و چه نمادین فاقد عمق است.

بهرحال چه روح و متافیزیک باشد، (زبان گفتگو)که غرق درون متن افلاطون و زرتشت شویم چه قدرت و میل و منفعت که زبان ابزار جایگزین زبان تصویر شد،تاریخ در تقابل و در عین حال با مصادره کورد ـ میترا زایش یافت و پارادوکس تقابل و مصادره، محرک تاریخ شد تا دوستی مار و عقاب نیچه و آشتی میل و مفهوم هگل، آغاز پایان آن که در تکنولوژی بدن فوکو و اسطوره‌زدایی از سیاست بارت پایان کاملی یافت. لاجرم کورد ـــ میترا، کرول شد نه کرمول؟ اگرچه با درونیت کرولیت، کرمول نیز شد و تا تمامی آن چیزی که گفتم یعنی از سویی درک نااندیشیده دین و فلسفه و از سوی دیگر اندیشیدن به آن نااندیشیده در وجود خویش نشویم، پایان تاریخ، آغاز دوباره ما نخواهد شد. نمی دانم سوژه‌هایی چون افلاطون و زرتشت جوهر تاریخ را ساختند یا سوژه‌ها محصول جوهر تاریخ بودند. به هرحال امر واقع کورد که تن به نظم نمادین و قفس مفاهیم فلاسفه عظیم نداد، عیش کورد که تن به وجدانهای پیامبران و عارفان نداد را نمی توان در قفس مفاهیم نحیف احزاب کورد دربند کرد. اکنون وجود کورد بی صـــورت و ماهیت است و ماهیت کورد همان توافق وجودها بر اساس نقاشی هلپرکه است که در مقابل آن نقاشی، دیالکتیک و وحی را جایگزین کردند.

رندی و زاهدی حافظ

هرکه آمد به جهان نقش خرابی دارد در خرابات بپرسید که هوشیار کجاست.

این بیت شعر تمام آن چیزی است که من(قادری) به شکل تاریخی/فلسفی در پی بیان آن بوده و هستم. بویژه چند فصل آخر آن در مورد واکنش تاریخ و اقوام تاریخی در برابر مهرابه یا خرابات میترا. بیت به بیت شعر حافظ میترایی است که البته کشف من نیست .دکتر ناصر انقطاع بیت به بیت میترا ـ مهری بودن شعر حافظ را ثابت می کند.[۱] هاشم رضی نیز میترا بودن حافظ را بیان کرده است. حافظ در اصل اهل کوهپایه اصفهان است که زمانی مرکز خرمدینان بود و در آن زمان دارای کوردهای بیشمار و خود حافظ، در بیتی به تفاوت لهجه خویش با شیرازیها اشاره می کند" غلام حافظ خوش لهجه خوش آوازم" البته من اصرار ندارم بگویم کورد بود چون هنوز تحقیق نکرده‌ام و اصلا کورد بودن وی مهم نیست چون کورد، ایده است نه خون و نژاد و، فارس و عرب بودن حافظ مهم نیست.

راقم این سطور در کتاب به تفصیل نوشته‌ام که، تاریخ گسست در تداوم میترا و، متافیزیک تاریخ با افلاطون و زرتشت و ..،عصیانی در برابر میترا بودند که در مقابل گاوکشی و مستی و رقص دیونیزوسی،هلپرکی کوردی در غارهای تاریک، و مشروعیت قراردادی آن، عصیان و این عصیان به زایش دین و فلسفه با مقیدات معنوی و مشروعیت متافیزیکی برای سیاست انجامید. "هرکه آمد به جهان نقش خرابی دارد"، منظور پیامبران و فلاسفه هستند که سعی در اصلاح انسان داشتند و خرابات، که مکان هوشیاری است، همان مهرابه یا غار میترایی است که در دنیای اسلام به خرابات مشهور است، جای مستی و رقص و می نوشی است و تقسیم بندی کافر و مسلمان در آن راه ندارد. در محدودیت فضای اینجا امکان تفصیل نیست. اما "خرابات" جای هوشیار، همان مهرابه، مکان شادی و مستی و زندگی دنیوی است و "هرکه امد..."، همان زرتشت و افلاطون و...که آن را خراب کردند. در واقع «هر که آمد..» به جهان یعنی فلاسفه و پیامبران به راستی نقش خرابی داشتند چون خرابات را نفی کردند و سعی در خلق جهانی غیر از جهان اصیل داشتند و با خلق روح سعی در به بند کشاندن جسم داشتند جسمی که در خرابات/مهرابه اگزیستنس می شد.

حافظ فرهنگ خرابات میترایی را در قالب رندی و دیگری را زاهدی مفهوم سازی می کند لازم به ذکر است باباطاهر قبل از وی رندی را بکار برده است که بعدا این واژه جز در حافظ ناپیدا و اگر ادبیات کوردی و متصوفان کوردی از عین القضات تا شبستری را بخوانی که نمی خوانیم، واژه قلندر جایگزین آن شده است. به هرحال فرهنگ میترا ـــ دیونیزوسی. همان رندی است و متافیزیک، زاهدی که، صدای پای رندی هلپرکه باید با غرشی پوسته زاهدی آن را درهم بشکند. می توان گفت که منظور حافظ از رندی همان اگزیستنس شدن ابدان در رقص و مستی و وفاداری به زمین است. حافظ معنای ویژه ایی به زاهدی می دهد چیزی در مایه های ریا. بودنی غیر از آنچیزی که به اشاره می کنند یا ادعایش را دارند. زاهدی همان فلاسفه و پیامبران هستند برای مثال افلاطون معلم اخلاق تنها سعی در توجیه سلطه طبقاتی با استفاده از فلسفه را دارد یعنی فلسفه در خدمت منافع است و محمد و زرتشت نیز که سعی در اصلاح و معلم اخلاق بودن را داشتند از دین به عنوان ابزاری برای پیشبرد منافع و اهداف سیاسی و اقتصادی ملی

۱- https://youtu.be/OuDFnGy-Sto

خویش اســتفاده می کردند تا اهداف آنها در ســلطه عرب و پارس پنهان بماند در واقع زاهدی در حافظ تنها اشــاره به زاهدان زمان خویش ندارد بلکه یک مفهوم است که دورویی یا دوئالیسم را با خلق روح در مقابل جسم،جایگزین هستی واقعی انسـان می کند که رندی تفسیری برای این هستی قبل از ظهور زاهدی، دین و فلسفه و روح، بوده است که با ظهور زاهدی، رندی، معنایی منفی و مطرود می یابد که حافظ دوباره سعی در ارزشگذاری دوباره ارزشها دارد تا به رندی معنای مثبت آن و به زاهدی معنای منفی آن را برگرداند.

هرآنکه اهل بشارت است اشارت اند نکته ها هست بسی محرم اسرار کجاست.

فعلا تنها به این چند بیت که لزوما بهترین آن نیست دقت بفرمایید:

بنده پیر خراباتم که لطفش دائم است نه بنده شیخ و زاهد که گاه هست و گاه نیست.

دوش رفتم به در میکده خواب آلوده خرقه تر دامن و سجاده شراب آلوده.

ناامیدم نکن از سابقه ازل تو پس پرده چه دانی که خوب است و که زشت.

مباش در پی آزار و هر چه خواهی کن که در شریعت ما غیر از این گناهی نیست.

در کتاب بویژه در فصــــل مزدک به تفصــــیل گفتم در شــــریعت میترای تبلور یافته در مزدکیان و خرمدینان، تنها شـریعت،توافق با رضـایت است و در صـورت رضـایت و عدم آزار،هیچ قانون و اخلاق و شـریعتی برای محدودیت هرچه خواهی بکن وجود ندارد همان میترا۔ پردیس.

هر آنکه جانب اهل وفا نگه دارد خداش در همه حال از بلا نگه دارد. اهل وفا همان میترا ـــ قرارداد است وفای به عهد.

خانه خدایان و خرابات؛ الگوی تحلیل

سـتیز پنهان و آشـکاری در ادبیات اسـلامی، مابین خرابات و خانه خدا یا مسـجد وجود دارد. خانه خدا مکان عبادت و معنویت یا زاهدی است، خرابات جایگاه مستی و رقص و رندی است و جالب است بخش اعظم خانه خداها، مسجد و کلیسا، بر روی خرابات یا مهرابه ها برساخته شده است. مهرابه یا غارهای میترایی کشف شده در اروپا کلا در زیر آوارهای کلیسا کشف شد و کلیسای القوش نزدیک دهوک، زیر زمین آن کلا غارهای میترایی ـــ ایزدی است. محراب مساجد نیز از مهرابه گرفته شده است اما مهرابه ی جایگاه رندی را به محراب جایگاه زاهدی تبدیل کردند.

در اینجا قصد باستان شناسی یا تحلیل شعر و بحث درون متنی ندارم بلکه هدفم طرح الگوی تحلیل، یکی، فلسفی برای کل تاریخ است و دیگری سیاسی برای امروز است. فلسفی آن در سابق گفتم، ادیان و فلاسفه در نفی و در عین حال مصادره‌ی میترا شکل گرفتند، مانند ساختن کلیسا با خراب کردن مهرابه در عین حال مصادره رسوم چون شراب شـــام آخر و بابانوئل و رنگ قرمز و... آن. یا عرفان که رقص و مســـتی هلپرکه میترایی را به ذوق روحانی تبدیل کردند.

برداشت سیاسی آن، خانه خدایان دولت ایران و ترک و اعراب است که بر روی خرابه خانه کورد در عین حال مصادره فرهنگ و موسیقی آن بنا شده است. مانند امپراطوری هخامنشیان که با ویرانی دولت و تمدن مادی و در عین حال مصادره فرهنگ و خاک آنان شکل گرفت.

اکنون گدایی سیاسی کورد در دولت دیگری، که ما تجزیه طلب نیستیم، ریاکاری زاهدی مست یا همان رند، در مسجد است که هرچقدر هم ادعای اسلامی کند و احادیث از بر کند، متهم به کفر و رندی است و پوست زاهدی، زهر رندی وی را نخواهد پوشـــانید. به اصـــطلاح عارفانی چون حلاج و همدانی که در فرهنگ اســـلامی به کفر محکوم و اعدام شـــدند متعلق به فرهنگ رندی میترا بودند که ظاهر عرفانی و اســـلامی، آنان را تبرئه نکرد. برای مثال؛ تمهیدات همدانی را بخوانید خط به خط، آیه و حدیث بکار می برد اما اعدام شـــد. شـــاید علمایی که حکم اعدام امثال همدانی و ســـهروردی را صـــادر کردند، به اندازه محکوم شـــدگان به کفر، آیات و حدیث در نوشـــته های خویش بکار نمی بردند مانند امروز خود ایرانیها به اندازه احزاب کورد، خودشـــیرینی ایران بزرگ چندملیتی و ماایرانی هســـتیم نمی کنند. اما نه ظاهر قرانی، امثال همدانی و حلاج را از کفر و عوامل شیطان نجات داد، نه ظاهر ایرانی و مدنیت احزاب، آنها را از اتهام تجزیه طلبی و عوامل امپریالیسم. دیگران واقعا می فهمند که شما رندهای زاهد پوش هستید، کوردهای مدعی ایرانی هســـتید، اونا بهتر از احزاب و امثال همدانی و ســـهروردی می فهمند در زیرپوســـت ظاهر قرآنی و ایرانی، چه غرشی نهفته است، پس به جای تکیه به لطف زاهد که گاه هست و گاه نیست(هنگام ضعف و انتخابات مذاکره می کنند و هنگام قدرت و تثبیت سرکوب..)، به لطف پیر خرابات بازگردید که دائم است.

خانه‌ی خدایانی(دولتهای حاکم) که به درگاه آن تمنا دارید که شاید سر لطف بیاید، با ویران کردن خرابات شما(خاک و تمدن کورد) بناشده است، دو خانه و دو زمین جدا از هم نیستند، خانه خدای دیگری سلطه سیاسی است و خرابات ما اســـتخوان فرهنگ و خاک آن. نه خانه خدای آنها بدون ویرانی خرابات ما بنا شـــد و نه جز با ویرانی خانه خدای آنان امکان احیای خرابات ما هســـت. «آمدن آنها نقش خرابی داشـــت». برای «هوشـیاری»، به جای ریاکاری در مســـجد به خرابات بازگردید. به جای گدایی سیاسی در تمنای حق و حقوق به کنش سیاسی باگزدید. خرابات به معنی خراب +آباد است اما شما سعی در آباد کردن خانه دیگری دارید.

یـــاد بـــاد آن‌کـــه صـــــبـــوحـــی‌زده در مـــجـــلـــس انـــس جـــز مـــن و یـــار نـــبـــودیـــم و خـــدا بـــا مـــا بـــود
یاد باد آن که خرابات‌نشین بودم و مست وانچه در مسجدم امروز کمست آن‌جا بود(حافظ).

بخش دوم بحران فرهنگی، تاریخی و سیاسی کورد

فقدانیت ذهن کوردی

فقدان ذهنیت کوردی و طرح آن به عنوان مسئله، مقدم بر ارائه هرگونه طرح و نقشه ایی است چون در فقدان ذهن کوردی ایده ها و طرحها نمی تواند کوردی باشد. هستی کورد بیرونی و عینی است اما درونی و ذهنی نیست خودآگاهی به این هستی عینی می تواند مقدمه تولد ذهنی کورد باشد.

ترشحات کوردها چه در متد و چه در محتوا، از ذهن کوردی نیست. برای مثال اکثریت قریب به یقین کوردها استاد حکم صادر کردن و فتوا دادن در محکومیت هم دیگر هستند که ذهنِ فقهی عربی است و باید بگویم با تمام ادعای علمانیت و ناسزا گفتنها به اسلام و عرب، ذهنیت فقهی ـــ عربی دارید. نگاه خیر و شر که ما خیریم و آن یکی شر، ذهنیت کوردی نیست بلکه با تمام بد و بیراههایی که به ایران می بندید، دارای ذهنیت ایرانی هستید.

ذهن کوردی، قبل از فتوا و حکم و اخلاق است. اگر هگلی بگوییم، روح کورد ازاد است اما خوداگاه نیست، آگاهی ما خودی نیست، دیگری است، مانند همان ذهنیت فتوا صادر کردن عربی و خیر و شر ایرانی. البته باید به جای واژه روح هگلی، جسم، غریزه و یا هستی اجتماعی کورد، ماقبل اندیشه وسیاست را گذاشت که آزاد است اما خودآگاه نیست. این روح یا هستی چه زمانی به خود آگاه میشود؟ خوداگاهی هستی کورد به خود و خودآگاهی ما به آن، دو روی یک سکه است. کورد خودآگاهی ندارد و ذهن کورد، جعبه آگاهی دیگری است. سال گذشته دوستی مطلبی نوشته بود که ما کورد شدهایم اما کوردستانی نشدایم، نظر من برعکس است، ما کوردستانی هستیم اما کورد نشدهایم. کورد مرد یا مرده به دنیا آمد کورد شدن تنها با خودآگاهی کوردستان به خویش، امکان ظهور دارد. برای کورد بودن با وام گیری از هوسرل باید به خود چیز کورد قبل از تمامی تعریف و مفاهیم دیگریها و احساس و اعتقاد کوردی بازگردیم. همان آیینه بدون زنگ و لکه، همان هستی اجتماعی قبل از ورود به فکر و سیاست. باید از کوردیت خطا تهی بشویم تا بر مبنای کوردستان، با آغاز از نقطه صفر دوباره کورد بشویم.

به کورستان بنگرید، تکثر عجیبی در کوردستان هست، صدها مذهب و آیین و زبان و فرهنگ، که با هم همزیستی مثال زدنی دارند قرنها ایزدی و مسیحی و مسلمان و شافعی و سورانی و کرمانج و هورامی و ....با هم زیستهاند یعنی هستی اجتماعی و سمبلیک کوردستان، کوردی است اما در گذار به عالم سیاست و فکر که کورد سیاسی و روشنفکری، از احزاب اسلامی تا حزبهای علمانیت و قلم به دستان، همه مشغول فتوا صادر کردن و حکم دادن خیر و شر نسبت به همدیگر هستند.یعنی ذهن، دیگر کوردی نیست و هستی غریزی آزاد کورد، خودآگاه کوردی نیست و هرآگاهی که هست، کوردی نیست لاجرم در گذار از کوردستان به کورد، از کورد گسست می کنیم و دیگری میشویم چون، روح ـ جسم کورد، آزاد است یعنی کوردستان تکثر و برابری را پذیرفته و ازاد است اما خوداگاه نیست چون ما با درک هستی اجتماعی و سمبلیک کورد به آگاهی نرسیده ایم، بلکه در امتناع فکر و سیاست کوردی با ذهنیت دیگری

و ایسمی به آگاهی رسیده‌ایم و هرگونه سیاستمدار شدن و متفکر شدن، گسست از کورد می شود چه علمانی و چه مذهبی، جنگهای احزاب و مداحان و....برخلاف هستی متکثر ماقبل اگاهی کوردستان، کوردی نیست.

در فقدان ذهن کوردی، مغز کوردها جعبه حفظ اندیشه های دیگری شده است و به مسائل جوامع دیگر در تقلید از اندیشمندان آنها می پردازیم. در فقدان ذهن کوردی قادر به دیدن مسائل و تضادهای جامعه خود نیستیم و مسائل جوامع دیگر را سوژه اندیشیدن خود کرده‌ایم. برای مثال به ناروشنفکران باشور بنگرید، گیر دادن به این علمانیت یا سکولاریسم، کسی نیست بپرسد کجا مسئله اصلی و سئوال ما علمانیت است آیا قحط موضوع اندیشیدن است؟؟به مجلات روژهەلات بنگرید، مقاله می نویسند، جهانی شدن و قومیتها و.. تیترهای بی معنی که تنها کاغذ سیاه‌کردنی بیش نیست چون ذهن کوردی نداریم و تنها از ذهنمان چون جعبه جمع آوری استفاده می کنیم تصور کرده ایم با عناوین بزرگ می توانیم خود را صاحب اندیشه کنیم نوشتن همچنین مقاله‌هایی آسان است سرچی در گوگل و سرهم کردن چند دیدگاه که قبل از ما هزاران نفر در باره آن اندیشیده‌اند، نه اندیشیدن، حفظ و تکرار اندیشه‌های دیگران است. یا نوشته های از توتالیتاریسم و دموکراسی و پوپر و ناسیونالیسم و ملت و... در حالی که دنیایی از سوژه بکر، دور و بر ما ریخته است اما در فقدان ذهن کوردی، سوژه‌های بکر کوردی را نمی بینیم و به تقلید از روشنفکران ایرانی و اسلامی، مسائل آنها را بازنویسی می کنیم. ما می توانیم به هگل و افلاطون بیندیشیم اما یاد نگرفته‌ایم که چون آنان به مسائل جامعه خود بیندیشیم لاجرم نه اندیشمند بلکه حافظ اندیشه‌های دیگری و مغز ما جز معده قورت دهنده ساندویچ آماده نیست. نفهمیدیم که داستایفسکی شاید تنها با اندیشه، فضولی در خانواه همسایه کرده باشد که شاهکار برادران کارامازوف را سراید، نفهیدیم که ممنوع شدن خروس جنگی مسئله همان روستا بود که با اندیشیدن به آن صدسال تنهایی نوشته شد. جمع آوری و سرهم بندی کردن در مورد جهانی شدن، ناسیونالیسم، ملت، سکولاریسم و...اندیشیدن نمی خواهد، نوشتن درباره دولت اندیشیدن نمی خواهد اما نوشتن اینکه کدام دولت کوردی، اندیشیدن می خواهد و در فقدان ذهن و فکر کوردی، کسی یارای درافتان به آن را ندارد. سرچی در سایتها و مجلات کوردی داشته باشید، اثری از فکر کوردی در آنها نخواهی یافت. چون سوژه‌های کوردی، بکر و بر روی آنها قبلا اندیشیده نشده است، نوشتن درباه آنها براستی سخت است، هیچ کس خود را درگیر آن نمی کند و چون گربه محروم از گوشت با القابی چون تعصب و فاشیسم و ...خود را از آن تبرئه می کنند. حتی اگر بخواهیم از نظر اندیشه‌ایی، سوژه‌ایی کوردی را بیندیشیم از سوژه کورد دور و تنها به مرور اندیشه‌ها می پردازیم برای مثال مصاحبه‌ایی در مورد رسانه و حلبجه را سال‌گذشته خواندم، از نظر بحثهای فکری غربی خوب بود و ما فهمیدیم فلسفه غربی می خواند اما یک کلمه در آن مصاحبه، براستی اضافه و ناهنجار بود و آن کلمه، حلبجه بود چون تنها در آغاز اسمی از آن برد و در ادامه غرق در بحث نظری بدون تطبیق آن با موضوع گفتگو شد. ما تنها غرق در اندیشه فلاسفه غربی هستیم، بدون تطبیق و یا الگوبرداری از آن اندیشه‌ها در اندیشیدن به مسائل کوردی.

فلاسفه از اندیشیدن به بحران، تضادها و تاریخ خویش، فیلسوف شدند و ما اگر بخواهیم چون آنان اندیشمند بشویم با حفظ کردن اندیشه‌های آنان، اندیشمند نخواهیم شد. تاریخ را از هگل و مارکس و حتی فوکوی ضد تاریخ بگیرید حتی یک صفحه و یک مفهوم از آنان باقی نمی ماند که ما استفاده ببریم. اگر فوکو تاریخ تمدن جامعه خویش را با موشکافی نمی خواند نه قادر به نوشتن جنون و تمدن میشد نه تاریخ جنیسیت. تنها با الگوبرداری متد آنان در خواندن و کشف کردن تاریخ خودی، شاید انگشت کوچک فوکو و هگل شویم نه با حفظ اندیشه آنان. می فهمم، مانند موضوعات قلمبه سلمبه و فلاسفه غرب، اندیشیدن و نوشتن به موضوعات کوردی، پرستیژ ندارد و حتی شاید اکنون تحقیر آمیز باشد اما باید اندیشیدن را آغاز کرد و قضاوت بماند برای آینده. جهالت خویش، نسبت به تاریخ خودی را با توجیهات مسخره اینکه تخصص ما تاریخ نیست، ما تاریخ نداریم، تاریخ تعصب است و...توجیه نکنید. چون تاریخ، تخصص هیچ کدام از فلاسفه از ارسطو تا مارکس و فوکو نبود.

این آفت علمی بود که گفتم، اما آفت دیگر, فقدان ذهن کوردی، اخلاقی و، ضعف اعتماد به نفس کوردایتی است.مثلا منطقی است که کورد شاخه و سگ نگهبان مرز ایران در تاریخ بوده است، منطقی است از روم تا چین

و...بخشی از ایران باشد اما چنان به تهی بودگی عادت و بردگی بودن را درونی کرده‌ایم که تا کسی همتی برای تاریخ نگاری مستقل کورد و رهایی کورد از سلطه تاریخ نویسی دیگران داشته باشد متهم می کنند به مرتجع و متعصب و فاشیسم که تاسف بار و براستی اوج بردگی درونی و تهی بودگی گویندگان آن را می رساند.

برای خودآگاه کردن هستی اجتماعی کورد، باید سوژه‌کورد، روح پنهان کورد را درک که همان کشف هستی اجتماعی آن است اما نه با وحی خدای فرا هستی کورد، حال این خدا ایسم غربی باشد یا دین دیگری بلکه با درک خود هستی اجتماعی و سمبلیک کورد، قبل از آگاه شدن با آیات شیطانی دیگری. چون هستی اجتماعی و سمبلیک کورد، خود, خودداى صاحب وحی است به همین دلیل می گویم خوداگاهی هستی غریزی کورد و تولد سوژه‌کورد دو روی یک سکه است تا هستی اجتماعی کورد خودآگاه نشود، فاقد سوژه‌فکری و سیاسی کورد هستیم و تا سوژه‌کورد ظهور نیابد، هستی اجتماعی کورد خودآگاه نمی شود چون تنها با درک هستی اجتماعی و سمبلیک کورد، سوژه‌کورد ظهور و این همان خودآگاه شدن هستی اجتماعی کورد به‌خویش نیز هست که مقدمه تولید فکر و سیاست‌کوردی است. باید سوژه‌ممتنع کورد با ادیسه روحانی خویش سفری در تاریخ نانوشته‌کورد داشته باشد که با آن، از سویی، سوژه، آگاه و ممکن میشود و از سوی دیگر، هستی کورد خودآگاه.

من خودآگاه شدن این هستی غریزی را درک میترای سمبلیک از ادبیات تا یارسان و هلپرکی و لالش و.. می دانم.اما شاید بگویند این هم تعصب و آیین است؟ نه، من می گویم میترا قرارداد،بدون هیچ اصول و ذاتی است و هیچ کس نمیتواند به اسم تحقق آن ذات، ادعای حقیقت خودی و نفی دیگری کنند. حال طرف قرارداد، ایزدی باشد یا مسلمان، سورانی باشد یا کرمانج، پارتی باشد یا پ.ک.ک، شیخ و ملا باشد یا روشنفکر، عشیره باشد یا طبقه متوسط، تنها شرط، پذیرفتن قرارداد با حجاب جهل نسبت به نتیجه آن و جهل نسبت به‌گذشته طرفین قرارداد است که ما روشنفکریم و شما نه.ما کورد هستیم و شما نه، پس باید ما آن بشویم و شما نه. تنها دیگری، مخالفان قراراد هستند و همه به یکسان حق برابر در آن دارند و هیچ حق پیشین عشیرتی، دینی، زبانی و حزبی در آن راه ندارد.میترا پردیس نیز متکثر و آزاد است، به دیسکوها بنگرید همه رنگ و همه نژاد و همه جنس،
در دیسکو مثل هه‌ڵپه‌ڕکێ، همه در رقصیدن و بودن آزادند پس در هلپرکی که شکل سمبلیک هستی اجتماعی و سیاسی کورد است، همه بدون توجه به‌ماهیت پیشین و تصمیم بعدی که از کجا آمده اند و به کجا می روند، در بودن و مشارکت آزادند.

اینکه هلپرکی سلسه‌مراتب قبیله و تعصب ناموسی در آن نفوذ یافته است، شرط نیست متاسفانه باید بگویم نه تنها ذهن ما کوردی نیست، هستی غریزی سمبلیک ما نیز دارد نابود میشود. چون در دایره‌ی هه‌ڵپه‌ڕکێ نقطه اغاز و پایان، سرچوپی و گاوانی، یکی است کسی از ماهیت و فردیت دیگری نمی پرسد چون جمع و کل مهم است، کل و جمعی که جز بدن تک تک افراد نیست. فردی که قبل از هلپرکی ـ رقص کوردی، ماهیت فردی خویش را دارد اما در هلپرکی، فرد هضم در کل میشود و فردیتی برای قضاوت کردن و تعصب و حکم صادر کردن دیگر وجود ندارد. چون فرد، هضم در کل و جز کل حق قضاوتی برای فرد ممکن نیست. هلپرکی، زمان ازلی است، وحدت فرد و خدا یا خود خودهاست. هلپرکی، بازآفرینش اسطوره ازلی آفرینش است که خوددا ــــ میترا در دل زمان و مکان ظهور و خویش را قربانی می کند و در بهشت آن زیست غریزی بشر رها میشود این مرحله، قبل از ظهور زمان تاریخی است، تاریخی که در آن با درونیت عرف دیگری، تعصب ناموسی و سلسله‌مراتب عشیره در ما راه یافت. زمان آغازین الهی، ماقبل قواعد و عرف تاریخی بشری، درک کلیت خودداست و خوددا همان زدودن فردیت و عصبیتهای جزئی و هضم شدن در جمع است. قبل از هلپرکی، آزاد هستید هر دین و زبان و ایسم و حزب و خاندانی داشته باشید، همچنین بعد از هلپرکی نیز آزاد هستید به هر مسلک و مذهب و فنی بپردازید، اما در هلپرکی ماده بی صورتی هستید که دایره جمع هلپرکی، به شما صورت خواهد بخشید، فرد بی ماهیت و جسم بی روحی هستی که تنها ماهیت و روح را هلپرکی ــــ توافق قرارداد به‌تو می دهد یعنی برابری و ماقبل تقسیم بندی زبانی و مذهبی بشری،یعنی عهد الست عرفا و، عهد با خدا که شبیه خوددا بشویم. این همان میترا ــــ قرارداد نیز هست یعنی توافق و قرارداد، مبنای تشکیل

دولت و سیاست است و در قرارداد باید فراموش کنی که از چه عشیره و از چه مذهبی هستی، از چه حزب و چه طبقه ای هستی و بعد از قرارداد پاسخگوی کدام رئیس و خاندانی باشی، چون در قرارداد، ما به زمان ازلی به پیش خوددا باز می گردیم و در پیش خدا همه برابریم و قبیله و عشیره و زبان و دین متفاوتی نداریم این تقسیم بندیها الهی نیست، ازلی نیست، بشری و تاریخی است و در دوری از خوددا در دام این تقسیم بندیها افتادیم که حزب، عشیره، لهجه، شهر و یا مذهب ما برتر از دیگری است.

بنابراین، برای رهایی از گمراهی و کفر، چاره ایی جز بازگشت به خوددا نداریم. خوددا، ماقبل خیر و شر شماست، خوددا فراتر از قضاوتهای مغز متعصب و کوچک شماست به آغوش خوددا بازگردید تا به سعادت برسید و دست از حکم صادر کردن نسبت به همدیگر بردارید دست از حق به جانب بودن در خیر خواندن خود و شر خواندن دیگری بردارید، حق قضاوت تنها از آن خوددا است و خودا جمع خودها و همان هلپرکی است، نفی هر حرب و زبان و مذهب، نفی قسمتی از دایره هلپرکی است که نظم کل هلپرکی را در هم می ریزد. شما هر لحظه در نقطه متفاوت صف هلپرکی قرار می گیرید پس به هر طرف نگاه بغض داشته باشی به خود داشته ایی و نفرت از هر نقطه هلپرکی، نفرت از کل آن است و برهم زدن هر نقطه هلپرکی برهم زدن کل حلقه هلپرکی است. این سمبل سیاست ماست، دایره کورد آغاز و انجام آن چرخشی است. گاوان را تمسخر کنی خود در یک دورزدن آن خواهی شد. در حجاب جهل، به قرارداد بپیوند چون حق انتخابی برای رقابت نداری و تمامی افراد حلقه برابر هستند و هر فرد و حزب و...تنها تکمیل کننده حلقه هلپرکی یا قرارداد سیاسی است و تنها در هلپرکی قرارداد صاحب صورت و معنا خواهی شد و تماشاگران تورا خواهند دید هیچ تماشاگری، بیرون هلپرکی را نخواهد دید مگر برای هدفی غیر از تماشا آمده باشد. پس تنها راه دیده شدن شرکت در حلقه هلپرکی است لاجرم از معنا دهی به خود با دین، عشیره و فکر دیگری دست بردار و به وجه الله صورت خدا که صورت توست بازگردد.
اگر توین بی هەڵپەڕکێ را به عنوان یک دین بی دین میشناخت به جای حج، آن را درمان تعصب و نژادپرستی امروز می دانست.حج نیز عرف چند قبیله بیشتر نبود امپراتوری جهانی آن را جهانی کرد چون صاحب امپراطوری طرح آن را بر پایه سمبل همان قبایل پردازش کرد ما سمبلهای بهتری چون هلپرکی داریم نه تنها امپراتوری برای جهانی کردن نداشتیم متاسفانه صاحبان امپراتوری کورد، بدون درک روح سمبلیک کورد، در فقدان ذهن کوردی، با ایدهای دیگری روح کورد را نابود می کنند.در دایره هلپرکی همه برابر هستند چون خوددا همه را برابر آفرید بدون هیچ حق و تعصب پیشین فکری و حزبی و ایسمی خاندانی و زبانی و عشیرتی و طبقه ایی. به خوددا بازگردید که همان توافق برابر بدنها است. به خوددا بازگردید و دست از بت پرستی بردارید. بت همان عشیره و حزب و انشقاق است و خودا همان توافق کل است.

فلسفه و پیشینه هەڵپەڕکێ (بدن کامل)در پیوند با میترا.

میترا، آیین قدیم کوردها به معنای پردیس ــــ قرارداد است که قرارداد، شکل حقوقی و سیاسی آن است و پردیس سبک فرهنگی و اجتماعی آن که متاسفانه در بی تاریخی ما، تنها جنبه سمبلیک میترا به شکل ناخودآگاه باقی مانده است و درک درستی از معنی آن نداریم. جنبه باقی مانده سمبلیک میترا یکی گاوکشی است که از لالش ایزدی تا پیرشالیار هورامان و یارسان باقی مانده است که متاسفانه معنای اسلامی ـ زرتشتی به آن قالب شده است و شکل دیگر تصویری و سمبلیک آن، هەڵپەڕکێ یا رقص کوردی است که اگرچه هروز در آن می زییم اما تاکنون به آن نینیشیدەایم که فلسفه و پیشینه آن چیست و حاوی چه معنایی است که در این مختصر به زبانی ساده به تفسیر آن در پیوند با میترا ــــ مهر خواهم پرداخت.

هلپرکی، رقص کوردی، از سمبلهای شادی بخش امروز کورد است که چون ما هر روز مثل ماهی در دریا در درون آن می زییم، شاید هیچوقت به آن نیندیشیدەایم. هلپرکی، رقصی کوردی و حامل حافظه تاریخی روح سمبلیک کورد و نماد آیین کورد، میترا و بازگشت به اصل است اما اکنون بدن ما در هلپرکی آزاد است، اما به آن خودآگاهی نداریم. از نظر مفهومی هلپرکی بدن کامل است که مفهومی میترایی است که برای اولین بار سهرەوەردی، آن را احیا که متاسفانه مستشرقینی چون هانری کربن با وجود کشف، آن را با تفسیر ایرانی ـ عرفانی تحریف کردند. در حالی که تفسیر بدن کامل در خود واژه بدن است به این معنی که نه تنها حامل تفسیر عرفانی روح کامل یا انسان کامل فردی عرفا نمی تواند باشد، بلکه ضد آن است و بدن کامل نه گسست از بدن و زیست زندگانی آن چون روحانیت عرفا، بلکه لذات و توافق تک تک بدنهاست.

راقم این سطور مصداق مفهوم میترایی بدن کامل را حلقه هلپرکی و در شکل ناقصتری حلقه ذکر دراویش می دانم که تاکنون هیچ کس متوجه آن نشده است. در مورد هلپرکی من دو تفسیر دیده ام که هردو ریشه جنگی برای آن در نظر می گیرند که مورد نظر من نیست. اگر از تفسیر جوزف کمپل که به مناسبت دیگری گفته است استفاده کنیم، هلپرکی وحدت بدون واسطه فرد و خدا، سوژه و ابژه و وحدت بدون تاریخ فرد و کل است چون کل جمع تک تک بدنها و خدا همان جمع خودهاست. در واقع خدا چیزی جز بدن کامل و بدن کامل همان جمه بدنها یعنی توافع انسانها است.

هلپرکه شکل سمبلیک روح کورد و حامل سبک زندگی اجتماعی و سیاسی کورد، البته به شکل ناخودآگاه است. هلپرکه نقاشی زندگی سیاسی و اجتماعی کورد و تصویر میترا است. هلپرکی نماد تمثیلی میترا به دو معنای قرارداد و پردیس است. میترای اصیل ـ نه میترای برساخته ایرانی به معنای خورشید و یا فرشته اهورامزدا ـ آیینی بدون شریعت و پیامبر است که از هرودت تا مایو هوفر و ویدن گرن مادی بودن آن را اثبات کرده اند. امروز تنها جنبه سمبلیک میترا به شکل ناخودآگاه مانند گاوکشی از لالش ایزدی تا پیرشالیار هورامان و تا یارسان و البته نقاشی آن در هلپرکه باقی مانده است اما ذهنیت ما در تفسیر آن اسلامی و زرتشتی و یا از حد فولکلوریک فراتر نخواهد رفت که برای دریافت معانی آن باید میترا و برای درک میترا باید تاریخ قدیم کورد را بشناسیم که در این مختصر نمی گنجد اما به طور خلاصه میترا به معنای پردیس ـ قرارداد است. اولین بار میه و پل تیمه دریافتند که میترای مقدم به معنای قرارداد اجتماعی contract است که تمامی روابط حقوقی اجتماعی و سیاسی از خانواده تا سیاست بر مبنای قرارداد یا توافق شکل می گیرد یعنی توافق با رضایت مقدم بر تمامی اصول پیشین دینی، اخلاقی و عرفی است و تنها اخلاق توافق است و میترای مقدم هیچ ربطی به میترای خورشید و خدا شده ایرانی و هندی ندارد. جنبه پردیس میترا به معنای بهشت، در هیچ متنی در پیوند با میترا به آن اشارەایی نشده است و برداشت خود من است. تنها هینتس پردیس را واژه

ایی مادی می داند که فردوس عربی مصادره آن است لاجرم مفهوم سازی سیاسی و فرهنگی میترا به عنوان سوژەی مرکزی لامرکز تاریخ کورد در پیوند با سمبلهایی امروزی کورد چون هلپەرکه و گاوکشی برداشت راقم این سطور است.

میترائیان در قدیم در غارهای تاریک چون غار امروز لالش، که باستان شناسی برخی از آنها را از مراغه تا آمد کشف کرده است، بعد از گذار از هفت خوان که مرحله پیر یا قرارداد است، گاوی را کشته و با نوشیدن شراب و بنگ، به شادی و رقص یا همان هلپرکی می پرداختند. در تمثیلهایی که باقی مانده است میترا در دل صخره با چاقو و مشعل به دست از دل زمین خاکی زایش می یابد و اطراف صخره تصاویر ماهها و فلک نقش بسته است یعنی میترا از دل زمان و مکان به دنیا می یابد و با کارد روزی باید گاو مقدس را بکشد و مشعل نیز ضد خورشید است و تنها در تاریکی، مشعل روشن می شود نه در معرض روشنایی خورشید، مانند لالش امروز. یعنی ضد خورشید و اولین کار وی به زانو در آوردن خورشید و سپس، گاو که نماد گنبد آسمان و معنویت است را، برای بشر قربانی می کند و حیوانات همرا وی در این قربانی، مار و عقرب هستند که نماد زمین می باشند. یعنی برخلاف ادیان دیگر که برای خدا، انسان،حیوان و غرایز و آزادی بشر را قربانی می کنند، در میترا این خداست که برای بشر خودش را قربانی می کند و بعد از قربانی به جای ده فرمان و شریعت برای سرکوب غریزه، مردم می رقصند و زیست غریزی خویش را اگزیستنس می کردند. در واقع گوشت و خون نوشیده شده در هگپرکه همان گوشت و خون خداست که خود را قربانی کرده است.

میترا بعد از مرحله آخر هفت خوان و رسیدن به مرحله پیر یا قرارداد، ظهور و رقص و شادی آغاز میشود؟ یعنی میترا خود, قرارداد اجتماعی و توافق است که کشتن گاو که نماد روح و متافیزیک است تمثیل گذار از هفت خوان در زدودن بدن از الودگی روح است و پذیرش برابری همه در توافق و قرارداد است که بعد از توافق با رضایت و برابری، به شادی و هلپرکه در شکل بدن کامل می پردازند یعنی هلپرکه شکل تمثیلی میترا به هرد معنای قرارداد و پردیس است دایره هلپرکه که دست در دست هم دارند، قرارداد و شادی و رهایی آن، پردیس است. اگر چه در عرفان معنای پیر شکل معنوی به خود گرفته است اما رگه هایی از آن در حلقه هلپرکه دراویش امروز مشاهده میشود مانند این سرود: آمان آمان یا پیر آمان امشو شەوکەی عهد و پیمان.

غار، نماد زمین خاکی و دنیا است که چیزی خارج از آن وجود ندارد و خدا همان جمع خودها یا توافق بدنها است. اصل واژه خودا به قول بن ونیست مادی است که هنینگ به درستی آن را خودتوانا تفسیر می کند که امروز در زبان کرمانجی به شکل خود, یعنی خود تلفظ میشود که پایین تر به تغییر معنا و واکنشها در برابر میترا می پردازم. یعنی خدا همان جمع و توافق خودها و روح همان بدن کامل که هلپرکه نقاشی آن است.

لاجرم بهشت یا پردیس نیز در همین دنیا است چون خدایی ماورا جمع خودها وجود ندارد. همان آزادی و رقص و مستی در هلپرکی سمبل بهشت است.

مصداق سیاسی ـ قراردادی میترا در مادها مشهود است که دیااکو در هگمتانه به معنی محل اجتماع با رای عموم انتخاب میشود و فاقد هرگونه مشروعیت الهی، خون و متافیزیکی است تنها به خاطر توافق با رضایت مردم و سابقه درخشان حقوقی که داشته است برگزیده میشود یعنی هیچ مشروعیت متافیزیکی، الهی در شاه جز گزینش با قرارداد اجتماعی وجود ندارد و سیاست یا دولت هیچ ماهیت پیشینی حق الهی، خونی و بر اساس هیچ شریعت و حقیقتی نیست تنها ماهیت آن خواست و رضایت مردم انتخاب کننده است لاجرم مردم نه ماده و برده دولت بلکه عامل و محق بر دولت هستند و سیاست نه در ادامه نظم کیهانی یا ابزار تحقق حقیقت فیلسوف شاه و شریعت الهی بلکه مصنوع و در خدمت زندگی انسان است که ما شکل سمبلیک آن را در هلپرکه که چوپی بارها عوض می شود، می بینیم.

جنبه مشهود میترا ـ پردیس را در مزدکیان و خرمدینان می توان دید که تنها توافق با رضایت، مبنای تمامی روابط است و هیچ اخلاق و دین و شریعتی در محدود کردن لذت بدنی انسان جز رضایت و توافق وجود ندارد و توافق مقدم بر هر قانون و حق و اخلاق و شریعتی است. که هلپرکی شکل سمبلیک میترا در هردو معنا است .

جنبه پردیسی آن همان رهایی غریزه و شادی است که نیچه آن را رقص دیونیزوسی می خواند و غریزه زمینی فدای روح معنوی نمیشود که در هلپرکه شاهد آن هستیم. جنبه سیاسی آن تشکیل بدن کامل یعنی دولت از توافق و جمع تک تک بدنهاســـت یعنی قرارداد و رضــــایت مردم مقدم بر دولت که، کلیت و وحدت دولت فراتر از توافق کثرتهای جزئی نیست به همین دلیل تیمه میترا را پیشرفته‌تر از قرارداد اجتماعی روسو می داند نماد آن، بدن کامل هلپرکه از بدنهای فردی تشکیل شده است. در هلپرکه نقطه شروع و پایان حلقه یکی است و سرچوپی هربار تغییر می یابد و هربدنی امکان سرچوپی شدن دارد. دایره‌ایی که سرچوپی به دنبال گاوان و گاوان در پی سرچوپی، نفی سسله مراتب و تغییر آسان آن دو نسبت به هم است. هربار سرچوپی با رضایت عوض می شد و چون در حلقه دایره هلپرکی، آغاز و انجام معلوم نیست و هر آغازی پایان و هرپایانی آغاز، با چرخشی،سرچوپی به گاوان تبدیل و گاوان نیز سرچوپی می شد و در گسست بدنها یعنی دست هم را رها کردن، کلیت هلپرکه تمام میشود یعنی کلیت دولت همان توافق افراد و در صورت عدم رضایت میتوان آن را فروپاشید. کلیت هلپرکی، بدن کامل، تک تک بدنهاست لاجرم خوددا همان حلقه خودها بود و تقسیم بندی سوژه و ابژه، کل و جز، خدا و فرد وجود و دولت و جامعه معنی نداشت که در گسست از میترا ـ ماد و عدم درک یا نفی زبان تصویر هلپرکی، تاریخ و فلسفه و دین یا زبان متن و ابزار جای آن را گرفت.

تمثیلهای میترایی از طریق امثال صیاحت نامه فیثاغورث به دست افلاطون رسید اما فضا و معنای آن در همان ماد باقی ماند که در تحیر زبان تصویری آن،فلسفه یعنی زبان ابزاری و متنی را زایید یعنی فلسفه فرزند جهل است اما وی جهل را وارونه و غار میترایی رارا نماد جهالت و غفلت کرد که در برابر آن مثل چون خورشـــید را تعریف که، جایگاه ایده های کامل چون انسان کامل و روح کامل است و تنها راه فضیلت رهایی از تاریکی غار و رسیدن به عالم روشنایی است که تنها معدودی قادر به آن هستند، واکنشی به بدن کامل هلپرکی در غار تاریک بود چون در هلپرکه همه بدنها با هم برابر و خوددا همان توافق بدنهاست لاجرم امکانیت دین و پیامبر و فیلسوف شاه برای هدایت بشر به خدا نیست.

دینیار کینه توز، زرتشت طاقت آن را نیاورد و به شرق گریخت و کل متن گاتها واکنشی در برابر قربانی گاو و تاریکی و غار و شادی هلپرکی است. وی میترای گاوکش را به اهریمن تبدیل کرد که با وام اهریمن زرتشت توسط اســـلام و یهود و...آن را شـــیطان خواندند و در مقابل آن اهورامزدا را برســـاخت در برابر تاریکی غار آتش و نور اهورایی، در برابر شادی هلپرکه، مقیدات دینی و اخلاقی و در برابر گاوکشی،به تقدیس گاو و نفرین مار پرداخت. در برابر سیاست مصنوعی و توافقی ماد، سیاست را در ادامه نم کیهانی تعریف که شاه نه منتخب مردم بلکه برگزیده خداست و پردیس را به آسمان مصادره کرد که تنها پیروان وی و شاه جواز ورود به آن را دارند اما در پردیس زمینی میترا، همه امکان حضور داشتند .

ابراهیم در تحیر خانه خدا در تاریکی غار کوهی، خانه خدا را در صحرا در معرض خورشید ساخت و به جای قربانی خدا برای انســـان، قربانی کردن بشـــر برای خدا را رسم کرد در غار خوددا در درون آن بود اما خانه خدای صحرا تهی از خدا بود. مسیح مصادره کننده میترا نه تنها برای نان و شراب و بابانوئل بلکه حلول خدا در بشر اصل مصـــادره وی اســـت اگرچه در برابر زمینی و زیســـتی بودن میترا، ملکوت اعلی معنویت را برســـاخت. یعنی تاریخ گسست در تداوم میترا است از سوی مصادره کننده تمثیلهای آن از سوی دیگر وارونه کردن معنای آن از زمینی ـ جسمی به معنوی و متافیزیکی که جز با اندیشیدن به کل تاریخ امکان تاریخ نویسی کورد وجود ندارد چون همانطور که در مقدمه کتاب گفتم، کورد یکی از مهره های بازی شطرنج تاریخ نیست بلکه قواعد ناپیدای بازی تاریخ است که خود در درون آن بازی جایگاه مشهودی ندارد.

گذار از بت پرستی(کثرت) به خدا پرستی(وحدت ـ توافق)،

مقایسه گوهر دین و سیاست در عرب و فارس با کورد.

هگل باور دارد که تصور هر قوم از خدای آن قوم، یعنی دین، مبنای تشکیل دولت و تصور آن قوم از دولت است. به این معنی که تصور اقتدارگرا از خدا به دولت اقتدارگرا منجر می شود. وی محتوای دیانت و سیاست را یک چیز می پندارد و دیانت، تصـور سـمبلیک آن چیزی اسـت که در فلسـفه سـیاسـی به شـکل صـریحتری در قالب مفاهیم بیان می گردد. نکته دیگر گاهی اوقات روح دین به دلیل نامتمدن بودن قوم حامل آن در تضـادی عمیق با جامعه و جامعه غرق در هوس و طبیعت می شود. اکنون بر اساس این ایده به مقایسه انتزاعی یا صورت سه سیستم سیاسی عرب و ایران و کورد بر اساس تصور سه قوم از خدا می پردازیم.

تصـــور عرب و ایران از خدا، خدای قهار و واحد و مطلق که تمامی فرشـــتگان و کائنات مطیع مطلق و گوش به فرمان وی هستند و خدا پاسخگوی کردارهای خویش نیست چون حکمت الهی خارج از درک عقل بشری است. خدا، خالق نظم کیهانی و هرگونه فضـیلت سـیاسـی و اخلاقی اسـت. لاجرم نظم سـیاسـی در ادامه سـلسـله مراتب نظم کیهانی است که شاه قرینه زمینی قادر مطلق، فراعقل بشری است و بشر باید برای خدا قربانی کند تا رضایت وی را به دست آورد. این قربانی از فرزندکشی و حیوان سربریدن تا انسان کشی با قاتلو فی سبیل الله و مهمتر قربانی غرایز و آزادی بشر در پای تکلیف شرعی است. تصویر خدای اسلام در قران را بنگرید، خدا، قوم های نوح و هود و لوط و...تار و مار و به عذاب دچار می کند و به خاطر اوامر خویش، بنیاد خانواده را نیز فدا می کند؛ اسـماعیل و کنعان چه با طرد فیزیکی و چه نمادین فدای قواعد الهی شـــدند. کســـانی که در این دنیا از انتقام در امان ماندهاند، در آخرت به عذاب دائمی خدا گرفتار خواهند شد و اوامر خدا مبنای تمام حقوق و اخلاق است. انسان موجودی مکلف است نه محق.

در دین زرتشـت نیز اهورامزدا کار و زندگی غیر از جنگیدن و انتقام از اهریمن و دیوها ندارد و زمین و آسـمان را به عنوان سلاحی برای مبارزه با اهریمن ساخته است حتی انسان ابزار مبارزه اهورا است. در این دین در صورت عدم اطاعت از قوانین اهورامزدا، انسان به اهریمن و دیو و جن تبدیل می شود که مشروعیت کشته شدن و طرد شدن را دارد.

طبیعی است تصور چنین خدایی در دو قوم عرب و پارس مبنای سیاست آنان از قریش تا بعث و داعش، از نیزه های پارســی داریوش تا صــدور انقلاب یکی با جاهدو فی ســبیل الله و دیگری با تبرزین بکش می شــود و چون چنین تصوری به چالش کشیده نشده است امکان دموکراتیک شدن و دست کشیدن از سلطه را ندارند.

اما تصـور ناخودآگاه کورد از خدا، برعکس اسـت اگر چه تصـویر مثال خدا در ذهن خودآگاه ما نیسـت و بیشـتر رسوب یافته سمبلیک آن باقی مانده است و متاسفانه تصویر خدای عرب و فارس در بخشی از جامعه جایگزین تصویر خدای خودی شده است که از سـویی برای رهایی از سـلطه هژمونیک عرب و پارس باید به نفی تصـویر خدای آن دو

قوم در کورد پرداخت و از سوی دیگر برای گذا به عالم سیاست باید تصویر رسوب یافته کورد از خوددا را بازاندیشی کرد و در تصور قوم جایگزین کرد که همان اندیشیدن به زیست سمبلیک خویش چون گاوکشی و هلپرکی است. چون در فقدان تصویر کورد از خدای خویش و جایگزینی تصور خدای دیگری، باعث مبارزه عملی با ایده‌های دیگری که با وجود هزینه های زیاد از حد بازتولید سلطه فراتر نرفته‌ایم. اگرچه در کورد برخلاف نظر هگل اندیشه عالی ترین مجرای تصویر از خدا نیست چون روح کورد و خودای کورد برای امثال هگل ناشناخته بود که قادر به تبیین آن باشند و خوددای کورد بیشتر در کردار سیاسی ــ قرارداد ــ و سمبلها اجتماعی ــ هلپرکی و گاوکشی ــ ظهور یافته است اما اکنون در زوال آن و اسارت در تصویر خدایان اقوام دیگر چاره ایی جز گسست از روح سمبلیک کورد و اندیشیدن به آن نداریم تا از شکل رسوب یافته و ناخودآگاه که با تفسیر یا ذهنیت اسلامی ــ زرتشتی آغشته گشته است، آن را پالوده و به تصویر و اندیشه کوردی که همان خودآگاه شدن بر خوددای کورد است،دست یابیم.

خوددای کورد، میترا، برخلف الله و اهورا، ماورا انسان نیست و از انسان قربانی نمی خواهد بلکه خود با ظهور در ظرف زمان و مکان، برای بشر قربانی می شود و به جای انتظار قربانی کردن زیست زمینی بشر در پای تکالیف وی، آنها را به رهایی زیست غریزی خویش در رقص دیونیزوسی ــــ هلپرکی فرا می خواند و به جای ظهور در روشنایی که ماده‌ی انسان اسیر صورت خدا می گردد، در تاریکی غار ظهور می یابد که تاریکی چون هیولا ــــ ماده بی شکل است که انسان باید آن را خلق و صورت ببخشد. خوددای کورد، حامل هیچ پیام و شریعتی برای اطاعت انسان از آن نیست تنها پیام وی متدولوژیک است نه محتوایی و آن هم قرارداد اجتماعی و توافق انسانها با هم است. یعنی راه رسیدن به خدا، نه نماز و راز و نیاز در خلوت یا جهاد و جنگ، بلکه خوددا خود همان توافق است چه در شکل سیاسی آن قراراد و چه در شکل اجتماعی و سمبلیک آن پردیس یا هلپرکی. وفای به عهد چه سیاسی و چه فردی یعنی خداشدن، عهدی که هیچ محتوایی جز خواست و رضایت طرفین ندارد. برای درک، از فلاسفه غربی مثالی میزنم؛

هانا آرنت زور و سلطه را از قدرت جدا می کند و قدرت را به معنای توافق تعریف می کند. در عرب و فارس قدرت، زور و سلطه است چون خدای آنان نیز خدای سلطه و تکلیف است در کورد، قدرت، توافق است نه سلطه و زور که سلطه و زور امروزی و عدم امکان توافق، ناشی از فراموشی خوددای کورد است. همچنین حجاب جهل قرارداد اجتماعی جان رالز یا عقلانیت ارتباطی هابرماس البته به شرطی که هابرماس را از سوژه‌گرایی کانتی زدوده و رالز را از ماهیت سرمایه داری آن. اکنون خوددا در فلکلوریک و ادبیات و آیینهای ایزدی و یارسال و پیرشالیار و...باقی مانده است اما در عدم آگاهی بر آن چون روح و، تقلیل آن به امری باستان شناسی و ادبی و گسست سیاست، از خوددا ــ فرهنگ، باعث بحران سیاسی امروز گشته است از سویی با جهاد اکبر اسلامی در کوهها از میترا پردیس گسسته‌ایم و از سوی دیگر با توافق با دیگری بر ضد خودی، میترا۔ قرارداد را بر روی سر خویش قرارداده‌ایم که این بحران با مذاکره ــــکۆبوونه‌وه‌های توخالی و یا نصیحت اخلاقی حل نمی شود بلکه این بحرانی در روح سمبلیک کوردی، بحرانی در عدم آگاهی بر آن روح، بحرانی در عدم تصویر ما از خوددا که خدایان دیگری را جایگزین آن کرده‌ایم و بحرانی در اندیشه تاریخی و سیاسی کورد است. چون خوددای کورد در ما به شکل طبیعی و غریزی باقی مانده و در شکل فکر و سیاست به آن آگاهی نداریم، ما تا طبیعتا و غریزی مبارزه می کنیم کورد هستیم و در امتناع مفهومی و سیاسی خوددای کورد، هرگونه گذار به عالم سیاست و روشنفکری و هرگونه جایگزینی کراوات به جای کلاو دسمال و فرجی، گذار از کوردیت و اسیر دیگری شدن است

به هرحال من در پس تمامی این مطالب به ظاهر پراکنده سوژه مرکزی لامرکز فکر و سیاست یا همان خوددای کوردی را بازآفرینی می کنم که اگر هلپرکی را سیاسی و یا از بازگشت به خوددا می گویم با توجه به هگل که گوهر سیاست و دیانت را در هر قومی یکی می داند، سعی در استنباط گوهر سیاست کوردی از دین آن دارم. البته دیالکتیک تاریخی هگل درکی از آن ندارد یا آن را مرحله بتدایی درک روح می داند غافل است از آنکه کل دیالکتیک تاریخی وی گسست و بازگشت به اصل است نه تکامل آن.

اکنون بر اساس تصویر هر قوم از خدای آنان چگونه طرحی برای راه حل می توان ارائه داد؟

کوردستان امروز چون اعراب و پارسهای زمان محمد و کورش غرق در بت پرستی شده است که بت امروزی که مانع از خوداپرستی ـــ دولت، شده است بت عصبیتهای حزبی و پرستش خدای بیگانه است. محمد، الله را فراتر از بتها انتزاع و با حمله به شـــریکان الله ،زمینه فکری تشـــکیل امپراتوری واحد و نفی کثرت قبایل را پردازش کرد اما وحدت عربی ـ اسلامی بر اساس نظم کیهانی با حذف کثرتها و نظمی سلسله مراتبی بر مبنای فتح و غارت دیگری بود که قریش ـــ عرب در راس هرم و اقوام مغلوب در قاعده آن.این وحدت با حذف کثرتها و تدوین سیاست بر اساس نظم سلسله مراتبی کیهانی که شاه، قرینه ی زمینی خدا و و اطیعو الله است.

در ایران نیز با هخامنشـــیان تکوین یافت که با انتزاع اهورا، بت پرســـتی قبایل را نابود و تکثر قبایل را در پای وحدت امپراتوری حذف کردند.اما با توجه به خوددای کورد (میترا قرارداد ــــ پردیس)که اشـــاره کردم، گذار از بت پرستی به خوددا پرستی، گذار از کثرت به توافق در کورد، متفاوت است چون خوددا نه در متافیزیک بلکه خود همان توافق انســانها و وحدت نه با حذف کثرتها بلکه توافق خود کثرتهاســت. لاجرم خوداپرســتی کورد جز با بودن و توافق همه بتهای حزبی، امکانی در تصـــور ندارد. بنابراین، حق و ماهیت پیشـــینی، که ما با ســـابقه‌تر، مدرنتر، کوردتر، و... هستیم یعنی بت عصبیت حزبی را کنار بگذارید و به خوددا که همان توافق و قرارداد اجتماعی در جهل به گذشته و نتیجه آن است، بازگردید مثل هضم شدن فردیت در کلیت هلپرکه‌ایی که مثال زدم، که، نه هضم واقعی فرد، بلکه کنار زدن ماهیت و صورتهای پیشین و دریافت صورت از کل یا تقدم توافق بر قانون است چون خوددای کورد، همان بدن کامل با تصـــویر هلپرکی و بدن کامل چیزی جز حلقه تک تک بدنها نیســـت یعنی خدا همان دولت کوردی اســـت که معنایی جز توافق سیاسی احزاب متکثر ندارد.

کوردایه تی همچنان یک رویا

به دو دلیل کوردایتی با وجود این همه ســر و صــدا و گرد و خاکی که می کند، همچنان در حد یک رویا باقی مانده و می ماند. دلیل اول اینکه کوردایتی ســوژه‌ایی معنوی اســت و میل در آن راه نیافته اســت غافل هســتند که تاریخ را نه رویاهای ما، سرشت ماست که می سازد و موتور محرکه تاریخ، میل است نه فکر یا روح.

روح همانطور که هگل بیان کرده اســت جز با میل تحقق نمی یابد و از نیچه تا فروید نیز آن را تایید کرده اند در یکی میل منافع اقتصادی، دیگری میل قدرت و فروید میل جنسی. هگلِ ضد کانت در شناخت این قانون مانند ماکیاوللی که سیاست را اندیشید، تنها تاریخ را اندیشید نه اینکه چیز تازه‌ایی گفته باشد. قرنها قبل، محمد و کوروش به چیری عمل کرده بودند که هگل و ماکیاوللی به آن اندیشیدند.

کوردایتی یا سوژه محض معنوی است یا میل محض و، شکافی پرنشدنی در میان آنان که همان شکاف شهر و کوه نیز هســت، وجود دارد. شــهر غرق در میل و کوه در توهم تحقق مفاهیم با خود مفاهیم اســت، غافل از آنکه چرخهای سنگین و خاردار سیاست را نمی توان با دعا یا مفاهیم به حرکت در آورد اگر می شد، اسلام با دعا بر ایران و روم پیروز میشد نه با وعده گنجهای قیصر و کسری و زن و غنیمت. این شکاف، شکل دیگر همان شکافی است که قبلا گفتم شکاف سیاست و فرهنگ. تا میل را وارد سیاست نکنیم مفاهیم سیاسی حاملی برای تحقق در واقعیت نخواهند داشت چون مفاهیم در متافیزیک هستند و در واقعیت، میل حکمفرماست که در عدم درک آن به جای کنش سیاسی، مشغول گدایی سیاسی هستیم و در نبخشیدن بزرگتر به ما، با ناسزا گفتن، دلیل شکستهای خود را دیگری ظالم می دانیم.

دلیل دوم امتناع کوردایتی، بیرون نرفتن دیگری کوردایتی است که چندان بی ربط به دلیل اولی نیست. با هرحزبی به ســخن بنشــینید تمام نفرت و کین خویش را نه به دیگری واقعی و بیرونی چون ایران بلکه به دیگری درونی دیگر احزاب کوردی هدایت می کند. به عبارت دیگر، «دیگری» درونی است اما چگونه به دلیل اولی مربوط است؟

دیگری در پارس و عرب نیز درونی و قبایل، دشمن هم که باعث زیر سلطه بودن آنها به ترتیب توسط ماد و ایران و روم بود. محمد، این دو را در پیوند با هم حل و امپراتوری عظیم عرب ـــ اسلام را تشکیل داد. دشمنی را در قبایل عرب نسبت به هم، به قیصر و کسری فرافکنی کرد اما مثل احزاب ما، مغزش اک بند نبود با شعار خالی حقیقت و دین و نگفت مردم و حکومت ایران و روم از هم جداهستند بلکه با هدایت مسیر غریزه و میل قبایل نسبت به آن، یعنی گفت گنجها و زنها و زمینهای دیگری از آن شما تا به بهشت بروید وگرنه در جهنم صحرای خشک عربستان باقی می مانید. بیرون بردن دیگری با همسو کردن شعارهای دینی و گسترش اسلام با میل و غارت به اسم کنیز و غنیمت.

کوروش نیز همین کار را کرد، و گفت، چرا هروز کار سخت در صحرا؟ چرا گنجها و زنان زیبای مادی هست و ما باید صحرای خشک و دختران خشن فارس؟ وی گفت، ای پارسها شما از مادها پستر نیستید و لیاقت ثروت و حکومت انان را دارید و نیروی جنگی قبایل بر ضد همدیگر را به سوی ماد با وعده گنج اکباتان و سروری هدایت کرد که همان استفاده از میل در جهت سلط سیاسی بود.

اما ذهن کورد بعد از صدسال هنوز گرد و خاکی بر روی آن ننشسته و بدون درک اخلاق سیاسی با افتخار از وارد کردن اخلاق در سیاست می گویند، چون اخوند خامی تصور کرده است شعارهایی که می دهد واقعی است و خود به آن عمل می کند. نمی داند تنها خودش دروغ خویش را باور کرده است و بدون درک ژانوس دوچهره سیاست سعی دارد با آزادی به آزادی برسد غافل از آنکه آزادی فانوس است و میل موتور آن.

میل را وارد سیاست کنید و دیگری را به بیرون ببرید. در این خاورمیانه اسلامی و .... با حاکمیهای دینی و قبیله ایی، میل با توافق و رضـایت را در کوهها چون خرمدینان رواج دهید. کاری که پیامبر زیرکانتر از بابک انجام داد و روپوش دین عربی بر آن گذاشت ما هم روپوش دینی آن را داریم، میترا، چون دین میترا، همان توافق با رضایت است و قانون شرعی فراتر از توافق نیست. دیگری محدود کننده این میل چون جمهوری اسلامی را خطاب تا دیگری بیرون رود. البته خرمیان و مزدکیان کرمول نشدند، کرول شدند، یعنی شکست نخوردند در زمان سلطه متافیزیک امکانیت موفقیت آنان نبود اما امروز برعکس تراژدی داعش چیزی جز تکرار کمدیک تراژدی محمد نبود چون در پایان عصر متافیزیک هیچ محمدی امکان تکرار ندارد و خرمدینان می توانند موفق شوند

.

اوجالان این سیاست پیامبران را ناقص دریافت چون نفهمید جدا از اینکه پیامبران با شعار دینی، عمل سیاسی را تحقق دادند با استفاده از میل، ماشین سیاست را به پیش بردند و اوجالان آن را درنیافت که اگر میل را در قندیل آزاد می کرد خاورمیانه را قورت و آیین کوردی برای اولین بار به امپراتوری چند قومیتی تبدیل می شد. در این مورد به جای مارکس، سری به پارتو بزنید که بنیاد جامعه احساس است؟ اوجالان خود می تواند به جهاد اکبر بپردازد اما حق تحمیل آن را ندارد و پیشمرگه ها باید حق انتخاب داشته باشند که آیا به جهاد اکبر جون اوجلان بپردازند یا با اصغر و صغری رابطه برقرار کنند.

سیاست و میل در کوردستان

ایده فروید مبتنی بر تضاد تمدن و میل است که نظم تمدن، میل را سرکوب و باعث تصعید میل خواهد شد که ناگزیر ناهنجاریهای روانی برای انسان به ارمغان می آورد. مارکوزه در کتاب اروس و تمدن این تز را به چالش می کشد که قبل از تکنولوژی لازمه تمدن، سرکوب میل بود اما زمانی که تکنولوژی کمبودهای مادی را رفع کرده است، نیازی به سرکوب میل نیست چون سرکوب میل باعث خشونت سیاسی گشته است. فوکو اگرچه تز سرکوب مارکوزه را نمی پذیرد برعکس از تولید گفتمان میل می گوید اما منطق کار را دلیل سـرکوب محدودیت میل به زناشـویی می داند که روان شـناسـی جای دین را در تنظیم قواعد میل گرفته اسـت لاجرم در عصـیانی نسـبت به آن، روح را قفس بدن و تنهاآزادی را آزادی تن می داند چون متن محدودیت روابط به زناشویی هیچ منطق برتری نسبت به سایر روابط ندارد جز سرمایه‌داری که به انرژی کار نیازمند است. دلوز ـــ گاتاری در ضد ادیپ سرکوب و میل را دو روی یک سکه می دانند که تنها با سـرکوب، میل چون یک نیروی آنتی سـیاسـی ظهور خواهد کرد که در این مختصـر بر اسـاس تز دلوز/گاتاری مطالبی درباره کوردستان بیان می کنم.

در خاورمیانه سـرکوب میل چندان با تولید و نیروی کار پیوسـتگی ندارد. در اینجا میل سـرکوب می شـود نه در جهت سود و کار بلکه در جهت قانون برتر و استعلایی شدن. در اینجا تعریف از فطرت و نظم مطابق قانون پیشین و یا به دلیل حسـادت و عقده، میل را سـرکوب می کنند. میل جدا از سـرکوب نیست و لزوما ضـد اجتماع یا تمدن نیست میل تنها زمانی ظهور خواهد کرد که سرکوب آن مسئله باشد یا شکل سرکوب، سیاسی شود. بنابراین میل و سرکوب تنها با هم مسـئله می شـوند و ناگزیر میل نیز با وجود ظاهر ضـد سـیاسـی آن، سـیاسـی اسـت. اکنون در دو بخش کوردســتان با حکمرانی کوردی مواجه هســتیم که در این مورد بیشــتر به رژئاوا می پردازم. روژئاوا نماد دخالت سوژه‌ایی استعلایی برای تغییر واقعیت جامعه و تحمیل نظم است که مانند همه نظم های ایدئولوژیک دیگر ناگزیر به خشونت منجر می شود این خشونت می تواند نیچه‌ایی باشد یعنی کشاندن تفکر به جنون یا مارکسی، سیاست به انقلاب که در اینجا جنون به مهاجرت کشانده است. نظم ایدئولوژیک روژئاوا انگاری بعد از موفقیت در جهاد اصغر مشغول تحقق جهاد اکبر اوجالانی است که ناگزیر در اصرار بر این تحقق، میل آنتی سیاست سیاسی خواهد شد. اگر این نظم

سعی در تحمیل نداشت میل هیچگاه سوژه تحلیل و یا دیگری نظم نمی شود. در باشور میل به این نیرو تبدیل شده است اما به چند دلیل هنوز به آن التفاطی نشـده اسـت، یکی سـرکوب قاعده مند نظم امنیتی دوم به هدر دادن و فرافکنی آن میل توسط گوران سوم سوپاپ اطمینان اروپا رفتن که دیگر کی نیست به آن نیندیشد و چهارم جهل میل که کسی نبوده است حاملان میل یعنی نسل تازه را ملتفت کند که محق هستند نه مکلف و عرف ماقبل فردگرایی عشیره.

سوژه میل در باشور که ظاهر آن برای هرکس قابل مشهود است در آینده نیروی ضدسیاسی سیاسی خطرناکی تبدیل خواهد شد حتی اگر باشور این سرکوب را با ایدئولوژی خاصی انجام نمی دهد. اما روژئاوا که هنوز خیلی زود است هم قضاوت و هم ظهور میل به عنوان یک آنتی سیاست سیاسی، اما می توان به دلیل تحمیل نظم ایدئولوژیک و سـانسـور و آسـایش که قبلا گفتم، ظهور میل را پیش بینی کرد. دو حکمرانی حزبی باید دریابند که هیچ تمدنی توان ایستادن در برابر میل را ندارد و دلیل دوام و پیروزی لیبرال دموکراسی آن است که، مشت آزاد است تا به صورت دیگری برخورد کند. مردیها در کتابی سه انقلاب صنعتی، فرهنگی و سیاسی در اروپا را با توجه به تعریف زیست شناختی که از انسان ارائه می دهد رفع سه مانع کامجویی انسان می داند و رفع این موانع را هر روز بیشتر خواهیم دید که چگونه ظهور اشکال مختلف میل قانونی میشوند. احزاب اگر دوست ندارند گور خویش را بکنند باید مانع از ظهور میل به عنوان یک نیروی سیاسی شوند که حاملان آن ظهور در عمل نسل تازه است که نسلی آنتی ارزش هستند و در این توهم نباشند با تبلیغ ارزشها و آسایش می توانند میل را سرکوب کنند در همین سرکوب شدید آسایش، میل بیشتر ظهور خواهد کرد تا در نظم قدیم قبیله.

در نظم قدیم که امکان تحقق میل نبود میل به نیروی سـیاسـی نیز تبدیل نمی شـد چون با وجود محدودیت میل، سرکوب، سوژه حکمرانی نبوده است اما اکنون که سرکوب میل، سوژه آسایش گشته است، میل به عنوان یک نیروی سـیاسـی مهارناپذیر ظهور خواهد کرد که آن ظهور می توان اشـکال مختلفی به خود ببیند که چون حاکمیت قادر به تحلیل آن نیست به شدت خشونتها می افزاید و گسست میل و سیاست یا نسل قدیم حاکم و محکوم تازه افزایش بیشتری می یابد. احتمالا در آینده از محبوبیت اوجالان در روژئاوا کاسته خواهد شد. تحقق آزادی با خشونت و نظم، به ضد آن تبدیل و پیشمرگ آزادیبخش به گورکن آزادی تبدیل خواهد شد. نظم ایدئولوژیک تفاوتی ندارد اسلامی باشد چون ایران یا سکولار چون روژئاوا. تفهیم شوید حاکمیت شهر با کوه تفاوت دارد.

طرحی از شکاف کوردیت که مقدمه طرح سئوال اصلی و فلسفه سیاسی کورد است.

شکاف سرآغاز فلسفه است و امتناع فلسفه در کورد ناشی از عدم درک شکاف جامعه کوردی و انسان کورد است. چون ما در گرد و خاک شکافهای عصبیت حزب ـــ قبیله ای یا شکافهای بی ارتباط با جامعه کوردی چون شکاف سرمایه داری و سوسیالیسم یا اسلام و سکولاریسم سرگردانیم، توان درک شکاف زیربنایی برای طرح سئوال اصلی که لازمه تفکر فلسفی و سیاسی است را نداریم. با تامل در مسئله کورد می توان از امواج گذرای سیاست تهی حزبی به اعماق دریای هستی کورد نظری افکنیم. این شکاف، شکاف فرهنگ کوردی از سیاست یا شکاف میترا ـــ پردیس از میترا ـــ قرارداد است. سیاست در اکنون جامعه کورد، تهی از روح فرهنگ کوردی است همانطور که فرهنگ کوردی از روح سیاسی تهی گشته است، این تهی بودگی از سویی، باعث غرق شدن در عصبیت حزبی و تهی گشتگی سیاست از فرهنگ کوردی گشته که سیاست عملی کورد،اسیر ایده های دیگری شده است از سوی دیگر، به تحلیل صرف هنری و قدسانی ادبیات و سمبلهای کوردی، بدون درک روح سیاسی آن منجر شده است.

سیاست احزاب کوردی در جایی دور از فرهنگ کوری جریان دارد و فرهنگ کوردی در پستوهایی از ورود به دنیای سیاست کوردی منع شده است. کوردیت فرهنگی و تاریخی، اکنون در عالم ظاهری سیاست وجود ندارد بلکه در غار لالش و فولکلوریک کوردی و هەڵپەرکێ یا ذکر دراویش و مراسم یارسان و پیرشالیار و ادبیات مسکوت و به امری قدسانی و ادبی یا سمبلیک و باستان شناسی تقلیل یافته است. در پستو ماندن فرهنگ کوردی و محدود کردن آن به امری قدسانی یا سمبلیک به چیزی منجر شده است که ما ما امروزه شاه آن هستیم سیاستهای خشک و عریان احزاب که افقی جز حفظ وجود خویش و برآورده کردن منافع جزئی خویش ندارند.

این شکاف فعلا در حد فرضیه ای می تواند سرآغاز پرسش فلسفی ـــ سیاسی از کورد چون امری کلی از هم گسیخته و انتزاع آن از گرد و خاک حزبی به امری تاریخی و لاجرم فلسفی، راهگشا باشد. این شکاف مبنای شکاف شاخ و شار نیز هست که دو طرف بدون تامل در بنیادهای متفاوت آن و دلیل آن شکاف، تنها با شعار سعی در پیوند شاخ و شار دارند. شکاف ذکر شده یعنی گسست فرهنگ کوردی از سیاست، نه تنها عامل جسم بی روح سیاست کوردی شده و احزاب اعضای متلاشی شده جسم بی روح هستند، بلکه این تهی شدگی، روح سیاسی را از فرهنگ کوردی گرفته و روح سمبلیک و ادبی کوردی به امری باستان شناسی یا قدسانی تقلیل داده است.

مبنای تاریخی این شکاف به گسست میترا پردیس چون حامل سبک اجتماعی و فرهنگی کورد، از میترا ـ قرارداد، حامل امر سیاسی کورد بر می گردد. دلایل این شکاف و پروسه آن، در این مختصر نمی گنجد اما با کرول شدن کورد در تاریخ، امکان میترا قرارداد در زیر سلطه دیگریها از بین رفت و در محدودیتهای دینی و سیاسی دیگریهای مسلط، میترا ـ پردیس از حوزه سیاست گسست و در فولکلوریک و مراسم سمبلیک از لالش تا سلطان اسحاق از پستوی تکایا تا زمزمه ادیبان، آشیانه گرفت و به حوزه درونیت و روح، عقب نشینی که باعث زایش روح عرفانی کوردی و تغییر معنای سمبلهای میترایی از زمینی و سیاسی به متافیزیکی و معنوی شد و تولد ناسیونالیسم از دل تکایا بدون نقد مبانی عرفانی آن و کشف هسته ی میترایی آن، باعث سیاست عرفانی امروز گشته است که عملا وارد جهان سیاست گشته

ایم اما فاقد تفکر سیاسی هستیم و ذهنیت زیبایی شناسی عرفانی ما در قالب مدینه فاضله ایسم های غربی چون دوستی با ملتهای دیگر در قالب فدرال و کنفدرال بازتولید می شود.

وجود این شکاف از سویی دلایل درونی دارد و از سوی دیگر بیرونی، چون پیوند سلطه دینی و سیاسی دیگریها از کورد، به دلیل نداشتن تفکر سیاسی پنهان مانده است، درکی از پیوند ایدئولوژیهای قدیم، یعنی اسطوره و دین، با منافع قومی دیگریها نداریم بجای نقد ایده های دینی و اسطوره های دیگریها در پیوند با سلطه قومی آنها، خود باعث درونی شدن سلطه فکری آنها و لاجرم اسارت سیاست کوردی در تفکر دیگری و گسست منطق عمل سیاسی کورد از اندیشه متناسب کوردی با آن شده است که این ما را به شکاف دیگر که سراغاز راه حل واقعی نه ایدئولوژیکی می شود، یعنی شکاف قومی که شاید مقدم بر شکاف اولی است راهنمایی می کند. برای مثال شکاف قومی کورد ـــــ ماد با پارس ـــــ ایران که در عدم درک این شکاف در درازنای تاریخ، عمل کوردی اسیر ایده های پارسی از نظم اهورایی زرتشتی تا دموکراسی ملیتهای ایرانی شده است. اینکه امروز در درون و برون سیاست ایستاده ایم، به این معنی که بدون تفکر سیاسی و درک ملی با عصبیت حزبی در جهان سیاست افتاده ایم، به این دلیل است در درون و برون تاریخ بوده ایم و تاریخ ابژکتیو ما هنوز سوبژکتیو نشده است و تا تاریخ عینیت کورد، در آیینه ذهن کورد، پدیدار و خودآگاه نشود، کردار سیاسی امروز از عصبیت حزبی ـــــ عشیره ایی خارج نمی گردد البته منظور، تاریخ کلی و سیاسی است نه تاریخ نژادی، شهری و یا عشیره ایی و تنها درک بحران سیاسی و خلا امروزی یعنی درک مرگ کورد، محرک تاریخ نگاری کلی و فرهنگی فراتر از تاریخ نگاری حزبی ـ عشیره ایی می شود.

بنابراین، سوای شکافهای حزبی که بازتولید شکافهای عشیره ایی در دنیای مدرن است و همچنین شکافهای مذهبی و زبانی، شکاف اصلی که ما را به امتناع سیاست و تفکر رسانده است، شکاف فرهنگ و سیاست کوردی است این همچنین می تواند دلیلی باشـــد بر اینکه اهل فکر و فرهنگ تمایلی به همکاری با احزاب ندارند همانطور که احزاب تمایلی به نویسندگان و متفکران مستقل ندارند.

متافیزیک سیاست کوری: عرفان سیاسی یا سیاست عرفانی؟

تولد ناسیونالیسم کوردی از آغاز فرزند از مادر مرده ای بود که این جسم بی روح فاقد عقل و کنش، از بدو تکوین خویش متکی بر تقدیر و جز با معجزه ی خدای مسیح یا ندای ابراهیم، امکان احیا و کنش نداشت.

احزاب امروزی اجزا متلاشی شده جسم مرده به دنیا آمده ناسیونالیسم کورد هستند. امتناع ناسیونالیسم دو دلیل اصلی داشت که یکی ایجابی و دیگری سلبی که هردو به امتناع اندیشه تاریخی بر می گردد و جز با گذار از این دو مانع، کورد قومی بی تاریخ، بی حافظه و لاجرم بی هویت که نه پای در گذشته دارد نه دستی در آینده و بنابراین قومی پیشا سیاسی باقی خواهد ماند. این بحران، بحرانی در عقل وجود نداشته کوردی است که نه تنها پرواز از این ایسم به آن ایسم چون اوجالان، و از این حزب ب آن حزب، این بحران را در آستانه گذار قرار نخواهد داد بلکه معلول آن است.

معلول دیگر این بحران، محدود شدن ناسیونالیسم به حقوق و اخلاق است که مسئله ی کورد نه حقوقی است که مدام از حق تعیین سرنوشت می گویند نه اخلاقی که مدام ندای مظلومیت کورد را سر می دهیم. اولین مسئله در امتناع ناسیونالیسم کوردی، که نتوانست فراتر از احساس و یا فراتر از طرح حقوقی و اخلاقی برود، متافیزیک سیاست کوردی یا همان سیاست عرفانی است. سیاست عرفانی، متفاوت است از عرفان سیاسی، برای عرفان سیاسی میتوان مثال صفویان کورد و خمینی را زد که در گذار از تکیه و حوزه به سیاست، منطق سیاست بر عرفان چربیده و عرفان سیاسی میشود. اما سیاست عرفانی تنها مثال آن زایش ناسیونالیسم کوردی از دل تکایا و تصوف است که گرچه بروینسن و اولسن به ترتیب به شکل جامعه شناسی و سمبلیک به آن اشاره کرده اند، اما تاکنون از زاویه امتناع سیاست کوردی هنوز طرح نشده است چه برسد به نقد و ایضاح آن. سوژه تصوف، توکل به امر متعال و هضم فرد در کلیت متعال در مرحله ماقبل کنش و با راز و نیاز و تسلیم است.

زایش ناسیونالیسم و جنبشهای معاصر، از دل تصوف، چون نه در بیرون و درون آن طرح دیگری از ناسیونالیسم کورد در پیوند با تاریخ و هویت پردازش نشده بود، همراه با منطق عرفان و در خلا فکری و تاریخی بود که نتیجه امروزی آن غرق شدن در عصبیتهای حزبی یا اجزای متلاشی شده‌ی جسم مرده به دنیا امده‌ی ناسیونالیسم است. منطق ذکر شده عرفان، منطق سیاست جنبشها و احزاب کوردی شد، یعنی توکل و راز و نیایش از امر متعال، و چون عملا موج ناسیونالیسم شیوخ را از کنج خانقاه به دنیای سیاست کشانده بود، اما این درگیر سیاست شدن صرفا عملی و بدون مبانی فکری و تاریخی بود، امر متعال خانقاه، شد، دولتهای متعال حاکم که باید با همدلی عرفانی و نیایش به درگاه آنها درخواست حقوق ملی مدرن کرد. محتوای درخواستها مدرن، اما متد درخواست، عرفانی و کلاسیک، مانند: ما تجزیه طلب نیستیم، ما به دنبال دولت نیستیم، ما دموکراتیم و ... که شاید این امر متعال دولتهای دیگری نظری به ما افکند و الطاف خود را شامل حال ما کند.

زایش جسم بی روح ناسیونالیسم، دلیل اصلی شورشهای پیاپی و در عین حال تسلیم شدنهای پیاپی بود و هست. از یک سو عمل کوردی و تراژیک است و سعی در تحقق کل در درون خویش دارد که جز با نابودی کلیتهای دیگری ممکن نمی شود به همین دلیل مدام در شورش به سر می برد از سوی دیگر نظر عرفانی و اهل تسلیم و محو شدن در کلیتهای متعال است. چون منطق عرفان، تسلیم در برابر امر متعال و هضم شدن در کل است که به هضم شدن در

دولتهای متعال در قالب خودمختاری برای کوردستان و دموکراسی برای ایران و عراق و هضم شدن در کلیت دولتهای حاکم در قالب فدرالیسم و امروز کنفدرال به جای تحقق کلیت دولت در درون خویش. جسم بی روح کورد، چون خروسی سر بریده با دست و پازدن هر بار به دامن دولت و حاکمان دیگری یا ایدئولوژیهای غربی از مارکس تا بوکچین برای تسکین و یا دمیدن روح در جسم بی روح خویش بوده و است. که با تمام شورشهای سیاسی، در مرحله پیشا سیاست هستیم و درگیریهای تراژیک عملی برای درهم شکستن کلیت دیگران، نتیجه ای جز هضم شدن در کلیت متعال دیگران نداشته چون متافیزیک سیاست کوردی بر مبنای عرفان، امر متعال را به زمین آورده که همان بارگاه دولتهای حاکم است که به جای درگیری با آن ندای نیایش به درگا آن را دارند و در فقدان کنش سیاسی به گدایی سیاسی میپردازند.

درعرفان، دنیای بدون دیگری امر متعال، غیرقابل تصور به همین دلیل کنش و تفکر سیاسی خارج از چهارچوب دولتهای متعال دیگری در قالب خودمختاری و فدرال و کنفدرال، غیر قابل تصور است. امتناع نظری و فکری ناسیونالیسم که در ادامه دلایل آن را ذکر میکنم، در عین حال درگیری عملی در سیاست، پارادوکس امروزی احزاب را باعث شده است که **تئوریهای مدینه فاضله کمونیسم جهانی و کنفدرال بی دولت و دموکراسی را شعار که روپوش همان همدلی و زیبایی شناسی عرفان است اما عملا خشونت و جنگ و تفنگ عشایر. زیربنا، عصبیت عشیره و امارت است که لباس فدرال و کنفدرال را بر مبنای ذهنیت همدلی عرفانی پوشیده است.** در قدیم در قالب امارت و عشیره کوردها با همدیگر در حال ستیز و هرکدام به آغوش امپراطوری دیگری می افتاد اکنون این عقل نامعقول عشیره و امارت به قالب مفاهیم مدرن درآمده است چون احزاب همان امارت و عشایر قدیم هستند و ایران چند ملیتی و... بازتولید همان امپراطوری قدیم است.

تئوریهای مدینه فاضله و نگاه هنری و عرفانی به سیاست در قالب مفاهیم مدرن، بازمانده زیبایی شناسی عرفان تکایا، مکان تولد ناسیونالیسم کورد است در حالی اصل در سیاست تضاد ما و دیگری است نه دوستی. خشونت عملی با وجود زیبای شناسی عرفانی، خروس سر بریده ی سیاست عملی بدون تئوریک است . برای رهایی از این بن بست باید به دیرینه شناسی گفتار تصوف در تاریخ کوردستان در پیوند با تاریخ و احیای سوژه ی اصلی یا سنگ خارای تاریخ کورد، میترا (قرارداد ـــــ پردیس)بپردازیم که خارج از محدودیت این مقال است .طرح مختصری از آن در ویرایش تازه کتاب ارائه و بررسی کامل آن از زوال خرمدینان تا گسترش عرفان در کوردستان و زایش ناسیونالیسم از دل عرفان بدون نقد مبانی و بازگشت به سرچشمه ی وجودی آن، سوژه اصلی جلد دوم و سوم کتاب است .اما بهرحال سوژه ی اصلی تاریخ نویسی معاصر و پیش زمینه هرگونه نقدی از سیاست معاصر کوردی تولد ناسیونالیسم از دل تکایا و متافیزیک سیاست کوردی است که تاکنون به آن پرداخته نشده و هیچ کس هم نه طاقت چنین کار طاقت فرسایی دارد نه اصلا درک میکند. و هرگونه تحلیلی بدون توجه به آن باد در غربال پیمودنی بیش نیست چون غرق شدن در عصبیتهای حزبی امروز و دلیل ابزار شدن احزاب کوردی در افکار دیگری، همین مسئله است. البته به طور سمبلیک این مسئله نشان داد شده است یکی فیلم نیوی مانگ بهمن قبادی و دیگری جمشید خانی مامی بختیار علی مستقل از نیت مولفان، طرح سمبلیکی از آن است و باید مفهومی پردازش شود. سوژه این فیلم و رمان به زیبایی پارادکس را نشان که در محدودیت عملی و زمینی، پرواز میکنند اما این نگاه هنریست نه مفهوم سیاسی. امتناع نظری ناسیونالیسم به دلیل زایش آن از دل عرفان که همان امتناع مفهومی نظمـــ دولت کوردی است، در جهان عملی سیاست از سیاست کوردی، سیاست زدایی کرده است و این نه پساسیاست بلکه پیشاسیاست است که هرچقدر با مفاهیم سیاسی چون رئالیسم و استراتژی به توجیه آن بپردازند، از مرحله پیشاسیاست امارت و عشیره در لباس حزب و از همدلی عرفانی در لباس دوستی با ملتهای دیگر در قالب فدرال و کنفدرال، گذار نخواهند کرد. در خلا روح یا امتناع مفهومی کوردی به جای گفتار سیاسی، با گفتار اخلاقی سعی در انسجام جسم بی روح کوردی داریم که همان کوبونه وه و یککرتنه وه یا اتحاد و توافق احزاب است در حالی که جسم بی روح محکوم به متلاشی شدن است ومسئله ای کاملا سیاسی، اما راهکارهای ارائه شده احساسی و اخلاقی است برای مثال یکی از سیاستمداران پارتی در رووداو در جواب سئوال مجری که راهکار عملی برای اتحاد چیست گفت" ماه مبارک رمضان است باید همدیگر را حلال و ببوسیم

دست در گردن همدیگر و ..." این اوج امتناع سیاست در جهان خوفناک سیاست عملی است این با وجود درگیری عملی با سیاست، ذهن پیشاسیاسی و عرفانی کورد است که با اخلاق شخصی سعی در حل اختلاف سیاسی دارد و درکی از اخلاق سیاسی ندارد. نمونه های دیگر آن زیاد است احزاب تا دندان مسلح اما با همدلی عرفانی سعی در دموکراتیزه کردن دنیا دارند.

اما چرا ناسیونالیسم کورد به ناسیونالیسمی حقوقی و اخلاقی محدود شده است مثل اینکه ما ملتی مظلوم هستیم و حق داریم مستقل باشیم یا برای تشکیل دولت یا به قول معروف راگیاندنی دولت، تنها گفتار حقوقی حق تعیین سرنوشت ابزار است؟؟ چون برخلاف ناسیونالیسم ایرانی که قبل از مشروطه با اندیشمندانی چون اخوندزاده، ملکم خان و... ، تئوریزه و تکوین یافت سپس تئوریهای کمونیسم واسلام سیاسی وارد شدند که ورود ایدئولوژیهای جدید به معنی نابودی ناسیونالیسم نبود بلکه ظرف اصلی همان ناسیونالیسم بود که برای احیای عظمت ایرانی، هربار ایدئولوژی متفاوتی می پوشید، ناسیونالیسم کورد یتیم به دنیا آمده، فاقد اندیشمندانی بود که ایده انتزاعی را با تاریخ و هویت خویش پیوند دهند و آن را از صرف ایده ای حقوقی و اخلاق خارج کنند. هیچ تصویری از عظمت گذشته کورد پردازش نشده بود که دچار انحطاط شده باشد و اکنون با ناسیونالیسم سعی در احیای دوباره آن داشته باشیم به همین دلیل ناسیونالیسم، معیار رفتار سیاسی قرار نگرفت و رفتار سیاسی از سویی در عمل در چاه ویل عصبیت حزبی و نئوقبیلیسم و از سوی دیگر، ناسیونالیسم مفهومی انتزاعی در حد حقوقی و اخلاقی باقی ماند در حالی که ناسیونالیسم شکل است و محتوای آن را باید از تاریخ متمایز هر ملتی در اورد. برای مثال هنگام ورود ناسیونالیسم لیبرال، فارسها سنت دوهزارساله لیبرال را برساخته و کاوه اهنگر را با انقلاب فرانسه مقایسه میکردند، با ورود سوسیالیسم، سنت سوسیالیستی امثال مزدک را برساختند و با حقوقی، حقوق بشر کوروش و با نظامی کوروش و داریوش را ساختند. به همین دلیل ناسیونالیسم معیار رفتار ایرانی شد ولی ما در گل عصبیت نئوقبیلیسم حزبی که جسم بی روح متلاشی شده کوردی است، باقی ماندیم. این نشان میدهد که هویت مدرن و اندیشمندان هستند که سنت و تاریخ را میسازند نه برعکس و اگر ما فاقد سنت و تاریخ هستیم، چون بی هویت هستیم. همگرایی یا ریککه وتن این احزاب، تنها کار شفای مسیح یا ندای ابراهیم است و امید به آن بدون بازگشت به مبانی، تداوم همان ذهنیت عرفانی معجزه است. بنابراین چاره ای جز گذار از عصبیت حزبی، یعنی بازگشت به رحێم (شکم)تکایا برای بیرون آوردن روح جامانده نداریم که همان نقد مبانی عرفانی سیاست کوردی و دیرینه شناسی قواعد گفتاری عرفان در هزارتوی تاریخ استتنها خوودا می تواند روحی در این جسم مرده کورد که احزاب اعضای متلاشی شده آن هستند، بدمد و خوددا در سیاست حزبی ما غایب است چون در تاریکی تکایا و جم خانه ها، مهجور مانده است.

آیا کرول شدن کورد(سلطه دیگری) باعث کرمول(انحطاط درونی) شدنش شد یا برعکس؟

قبلا به دو شکاف اشاره کردم(طرحی از شکاف کوردیت) و گفتم که تا شکاف اصلی کورد را درک نکنیم از تهی بودگی امروزی رها نشده و قادر به تولید فکر کوردی نیستیم و گفتم که چون کل استراتژیهای حزبی و قلم به دستان، بر دور شکافهای انتزاعی فراملی و بی ربط به جامعه کوردی یا فروقومی عصبیت حزبی چرخیده است، نه تنها از وادی عشیره و زیبایی شناسی عرفانی گسست نمی کنیم، به وادی اندیشه که وضوی نماز سیاست است نیز گذار نمی کنیم. شکافهای مصنوعی مطرح شده، مانند شکاف سرمایه‌داری و کارگری، دموکراسی و استبداد، شهری و طبیعی، اسلام و سکولاریسم که هیچکدام شکاف واقعی ما نیست و شکافهای حزبی ــ عشیره و فوکوس قلم به دستان بر مبنای این شکافها،چیزی جز اتلاف انرژی و تکرار تاریخ ناتاریخ نبوده است.

شکاف واقعی کورد، یکی در ارتباط با بیرون و شکاف قومی با دیگران است که آیا سلطه فکری و سیاسی دیگران که همان کرول شدن ماست، دلیل کرمول شدن ما نیز هست؟ یا شکاف درونی گسست فرهنگ از سیاست، که همان کرمول شدن کورد است، زمینه کرول شدن توسط دیگری را فراهم آورد. گسست سیاست از فرهنگ باعث تهی شدگی سیاست و غرق شدن در عصبیت حزبی با روپوش ایسمی شده است همچنین اگر احزاب را بنگرید نه بر مبنای شکاف قومی بلکه از سویی غرق در شکاف عصبیت حزبی و مخیله امارت فروقومی، استراتژی فدرال و کنفدرال می دهند از سوی دیگر، بر مبنای عشق عرفانی، شعارهای فراملی سوسیالیستی، دموکراسی و دوستی با ملل دیگر ندا سر می دهند و این دو یعنی احساس همدلی عرفانی و عصبیت عشیره و امارت، مانع از درک شکاف سیاسی قومی شده به همین دلیل هرچقدر هم از مفاهیم سیاسی و کلی چون رئالیسم و ملت استفاده کنیم به دنیای سیاست ملی گذار نخواهیم کرد.

در گسست سیاست حزبی از فرهنگ کوردی یعنی تهی شدگی(کرمول)، عصبیت عشیره مبنای رفتار سیاسی شد که برای مشروعیت آن عصبیت با ذهنیت عرفانی، ایده های مدینه فاضله دیگری چون ایران پلورال و پرولتر جهانی و انسان نوین را بر تن عشیره کردیم یا ایدئولوژیهای مدینه فاضله را برای پر کردن خلا فرهنگ کوردی تزریق کردیم. همچنین اشاره کردم که طرح شکاف, کلی و ملی کورد با منافع جزئی حزبی، جز در سطح کاغذ، محلی از اعراب ندارد چون خاص های حزبی هرکدام خود را کل و عام یعنی نماینده کورد چون کل، شما بخوانید ملت می دانند و قلم به دستان نیز از مداح توجیهات حزبی فراتر نرفته اند. منتقدان نیز غرق همان عصبیت هستند چون خارج از تصویر حذب دیگری چون پ کک، هیچ ایده ایی مبنای نقد آنان نیست. لاجرم بجای تولید هگل و مارکس در درک شکافهای ملی و اجتماعی، همچنان از سطح تولید ژورنال یا فیلسوف عارف فراتر نخواهیم رفت. اگر احزاب عشایر و امارتهای قدیم هستند و اگر ایدئولوژیهای چندملیتی و فدرال و کنفدرال احساسات ذهنیت عرفانی در بازتولید روابط امارتهای قدیم هستند منتقدان و روشنفکران کورد نیز همان مداحان قدیم دربار امارتها هستند. در جامعه کورد مداحان به متفکران قوم تبدیل شده اند.

فعلا این دو شکاف، یکی بیرونی یعنی قومی و دیگری درونی یعنی گسست فرهنگ از سیاست، اگر درک شود نه تنها می تواند سرآغاز فکر کوردی باشد بلکه می تواند سرآغاز گذار از آن به کلیت به هم پیوسته و گذار از عصبیت عشیره و ذهنیت عرفان، به وادی سیاست ملی نیز باشد که متاسفانه احزاب، جز در شعار، شکاف قومی را درک نمی کنند و در عدم درک سلطه فراحکومتی قومهای دیگری، باعث تزریق ایدئولوژی غربی از فیلتر ایده های قوم مسلط

شدند که با وجود مبارزه و عمل تراژیک کوردی از سطح کمدی سواری مجانی دادن به دیگری فراتر نمی روند چون شتر قوی کورد، نابینا و افسار آن در دست دیگری است که آزار وی برای صاحب شتر افسار به دست، از حد گردو خاک کردن، بیشتر نمی رود. برای مثال احزاب روژهه لات درک نکردند که شکاف با فارس، اسلام نیست که راه حل سکولاریسم باشد، شکاف با سرمایه داری نیست ک راه حل سوسیالیسم باشد، شکاف با فارس به عنوان بخشی از ایران نیست، راه حل ایران پلورال باشد چون نه سوسیالها می فهمند سلطه طبقاتی فارس ناشی از سلطه قومی است نه دموکراتها درک کردند که ایران، مفهومی فرهنگی و عامتر از فارس نیست بلکه مفهومی سیاسی برساخته همان فارس است. ایده‌های روبنایی زیبا چون پلورال و سوسیال و دموکرات و دوستی ملل، لباس همان ذهنیت عرفانی قدیم و، فدرال و خودمختاری و کنفدرال و سەربەخۆیی نیز لباس همان امارت و عشیره قدیم است.

پس همانطور که گفتم نقد ایدئولوژی احزاب از سوسیال تا فدرال، بی معنی چون زیربنا عصبیت حزبی و متافیزیک عرفان است که اسارت در ذهنیت عرفانی و عصبیت عشیره ناشی از گسست سیاست حزبی از فرهنگ کوردی و درونیت ایده‌های دیگری است. حال سئوال این است ایا کرول شدن یا سلطه بیرونی، چه فکری و چه سیاسی، دلیل کرمول شدن (انحطاط) بوده است، یا تهی بودگی سیاست از فرهنگ، همان کرمول شدن، دلیل کرول شدن و در نهایت پناه بردن به ایده‌های دیگری با وجود مبارزه عملی است؟ برای جواب باید تاریخ بخوانیم، تاریخی که نوشته نشده است پس بی جواب، در چرخه تاریخ ناتاریخ می مانیم و در عدم فضیلت برای درک بحران، تقدیر را درونی کرده‌ایم. ما هنوز در آستانه درک این شکاف و طرح تاریخی آن قرار نگرفته ایم چگونه در این گرداب بی تاریخی پاسخی برای آن بیابیم؟

مرگ کورد و تولد فکر کوردی.

اکنون که جهان پساکوردیست، شرایط امکان تولید فکر کوردیست. اکنون که کوردی وجود ندارد و کورد مرده است می توان به کورد اندیشید. اکنون، خلا وجود کورد می تواند سرآغاز تولد فکر کوردی باشد. چراغی به دست باید در کوردستان گشت و به دنبال کورد گشت و این زوال هستی کورد، این نیستی کورد، سرآغاز هستی اندیشه کورد است. اگر مسکنهای حزبی و ایدئولوژیهای غربی نبود، خیلیها درک می کردند که کورد مرده است و گریستن بر جسد کورد شاید ما را به فکر فرو ببرد و این فکر بذر اندیشه کوردی شود

فکر کوردی اصطلاح غریبیست. معنای آن روشن نیست چون ما نه می دانیم فکر چیست نه می دانیم کورد کیست؟ پس چگونه فکر کوردی تولید کنیم. فکر کوردی هر ترشح ذهن کوردی نیست. فکر کوردی ناخودآگاه ادبی یک قوم نیست اگر چه می تواند خوداگاهی بر آن ناآگاهی، مقدمه طرح آن باشد. فکر کوردی رویاهای ایدئولوژیک یک نفر در زندان نیست. فکر کوردی درونی کردن ایسم های غربی و ایده های دیگران نیست. فکر کوردی مصادره پروژه دیگران نیست؟ فکر کوردی تن به منطق استراتژی سیاسی نمی دهد اگرچه می تواند مبنای آن باشد. پس فکر کوردی چیست؟ فکر، فکر است پس معنای کوردی آن چیست؟ فکرهای کوردی نداریم که این همه ایسم داریم تنها یک فکر کوردی داریم اگرچه می تواند ظهورات و یا سرچشمه های متفاوتی داشته باشد. فکر کوردی از سویی مستلزم درک کوردیت در مرحله پیشا مفاهیم برساخته است در عین حال خود این درک مستلزم فکر است. درک کورد توسط فکر کوردی ممکن است در عین حل فکر کوردی جز با درک کوردیت و شکافها و تراژدیهای آن ممکن نمی شود. فکر کوردی لزوما با صرف بودجه های عظیم تحقیقاتی تولید نمی شود. فکر کوردی مستلزم بازگشت به مرحله پیشا مفاهیم است در عین حال با تجربه پسامفهومی. فکر کوردی در بیرون ما نیست که نگاه سوژه از بیرون آن را کشف کند. فکر کوردی رسوبات سمبلیک قرنها ناآگاهی و رسوبات احساسی قرنها تراژدی است که اول باید در آنها زیست و احساس کرد در عین حال جز در گسست احساسی از آنها تولید نمی شود. برای تولید فکر کوردی ابتدا باید آن را آبستن شد اما جز با برون افکنی آن تولید نخواهد شد. فکر کوردی، از سویی کوردیست از سوی دیگر جز با تامل در جهان تراوش نخواهد کرد. کورد در جهان بوده است اما به آن نیندیشیده است. کورد در جهان زیسته است اما در آن تامل نکرده است. کورد حیوانی سمبلیک بوده است نه متفکر و هرگونه گذار به عالم تفکر، گسست سمبلیک از کورد بوده است پس چگونه من از فکر کوردی میگویم؟ فکر کوردی تاکنون تولید نشده است چون امکان تولید نداشته است. تا کورد باشد، فکر کوردی نیست پس لازمه تولید فکر کوردی، زوال کوردیت است. جز با زوال یا گسست از کوردیت، فکر کوردی تولید نخواهد شد. شاید تنها امروز و در این چند دهه اخیر می توانستیم و میتوانیم فکر کوردی تولید کنیم که کورد وجود ندارد یا ذوب شده است. حتی در صدسال گذشته که کورد هنوز وجود داشت، هزاران هگل و افلاطون نمی توانستند فکر کوردی تولید کنند اما اکنون که کورد وجود ندارد یا آخرین نفسهایش را می کشد، شرایط امکان فکر کوردی وجود دارد. اکنون کوردی وجود ندارد و این خلا یا درک این خلا، میتواند سرآغاز ظهور فکر کوردی باشد. خلا سرآغاز تولید فکر کوردیست، کوردی که سرشار از زندگی بود خلائی برای فکر کردن نداشت اما اکنون که تهی گشته است و درحال زوال، امکان فکر کردن به این زوال و نیستی که مقدمه فکر کوردیست، وجود دارد. اکنون در بحران جهان زندگانی کورد، جهان اندیشیدن آن مقدور است و در این نقصان، می توان به کورد چون کورد، نه این کورد و آن کورد اندیشید. اگر فراتر از تقسیم بندیها برویم به کورد میرسیم و در مقابل آیینه صاف کورد فراتر از زنگ زدگیهای ایسمی و حزبی، میتوانیم خود را ببینیم و این خود دیدن که همان خوداگاهی در برابر آیینه کورد است، سرآغاز فکر کوردیست. اگر به عمق عصبیتهای حزبی و ایسمهای غربی در کورد سفر کنیم، می بینیم که فاقد عمق و خلائی بیش نیست و در این خلا میتوان در خود فرورفت و به کورد چون کورد اندیشید. خلائی که تنها کورد است و دیگر هیچ. بدون هیچ تقسم بندی و کثرتی چون جاش ــــ باش، حزبی و دولتی، باشوری و روژهه لاتی،

اپویی و بارزانی و ...آنگاه در آیینه خالص کورد به خود نگریسته که از سویی خودگاهی کورد به خود در آیینه ماست و از سوی خودآگاهی ما در آیینه کورد، سرآغاز تولید فکر کوردیست. کورد، مرده است. جسد بی روح کورد، بر زمین افتاده است، میتوانیم نگاه رندانه ایی به جسد بیندازیم و با می خود را تسکین دهیم؟ می توانیم بر روی جسد مرده کورد اشک بریزیم و ناله گریه سر دهیم؟ یا میتوانیم در چرایی مرگ و در احساس خلا ناشی از مرگ بیندیشیم و از خود بپرسیم؟ درک این مرگ، سرآغاز بحران روح و پرواز به عالم معناست. اما افسوس کرکسها مشغول خوردن جسد کورد هستند؟؟

بخش سوم:

نقد عقلانیت نامقول حزبی

نجات جسم کورد: کورد چیزی جز بدن کوردها نیست.

زمانی که انسان از جسمانیت به دوره ی عصر محوری گذار کرد، سلطه قومی ـــ طبقاتی و توجیه آن سلطه، دین و فلسفه، در میان انسانها رواج یافت. دلیل ظهور دین و فلسفه، روان کردن چرخ دنده سلطه قومی و طبقاتی بود. دین زرتشت روان کننده چرخ دنده سلطه قومی پارس و فلسفه افلاطون روان کننده چرخ دنده سلطه طبقاتی اشرافیت، به این معنی ظهور روح با هرشکل آن چه دین و چه فلسفه و چه حقوق، برای برده کردن و در قفس کردن جسم انسانها بود. باید هزاران سال می گذشت که با واسطه آپولون نیچه و روان پریشی فروید و ایدئولوژی مارکس، تازه فوکو دریابد تنها آزادی، آزادی تن است و روح، قفس جسم است و علوم نه توسعه انسانیت بلکه تکنولوژی سلطه بر بدن هستند. اکنون جسم کورد موش آزمایشگاهی شده است.

با روح ایدئولوژیها وعصبیت ها بروی جسم کورد، شما بخوانید پیشمرگ، آزمایش انجام می دهند که هرآزمایش، نتیجه ای جز مرگ جسم کورد ندارد. همه مشغول کالبد شکافی بدن کورد هستند و این جسم بدبخت در قفس روح عصبیت ها و حقیقت های پزشکان حزبی درمانده و اسیر است که باید آن را نجات داد. روح دیگریهای چون ایران، جسم کورد را ابزار و مطیع می کند اما جسم از نفس کشیدن و لذایذش محروم نمی شود. روح دیگریها تنها از جسم کورد انضباط و تولید می خواهند اما روح عصبیت های حزبی به اصطلاح کورد، نه تنها همان انضباط و تولید را می خواهند و نه تنها از تمامی لذایذ و زیست زندگانی تهی می کنند بلکه جسم را متلاشی و نابود می کند. کورد چیزی جز جسم کوردها نیست و با فاش سازی بنیان عصبیت و قدرت طلبی ایدئولوژیها و یا روحهای اسطوره ایی چون ناسیونالیسم و راسان و سوسیالیسم، باید جسم کورد را از زندان و قفس آنها رهانید زندانی که نه تنها بردگی می کشد و تهی از زندگی می کند، آخرش مرگ همان جسمی است که به امید رهایش، به بردگی می کشانند. جسم کورد، چون سنگ بی روح در خدمت شبح روحهای حزبی قرار گرفته است و از هستی جسمانی خویش، یعنی از تمامی نیازها و لذتهای خویش محروم شده است که به آزادی برسد که آزادی بزرگتر یعنی مرگ تنها آینده وی است به همین دلیل مفهوم بی معنی پیشمرگ را ساختند تا با روح آن، جسم کورد برده و در نهایت نابود کنند. مفهوم پیشمرگ، قفس جسم کورد که نهایت این قفس، مرگ است. جسم تک تک کورد، باارزشتر از مفهوم توخالی کورد و البته مفهوم پیشمرگ است و پیشمرگ شدن پیشمرگه تنها ابزار تجارت سیاستمداران در پس مرگ آنان است.

بیایید آینده مرگ خود را در باشــور ببینید که مرگ جســم شــما ابزار لذایذ جســمی دیگر کوردها و حتی ابزار امپریالیسم امریکا و بغداد و حشدی شعبی فارس شده است که یک نفر در آلمان و آمریکا افتخار کسب کند. جسم کورد، ماشین باربر و شتر سواری احزاب با روح ایسمها شده است. جسم کورد دیگر جسم نیست هنگامی که از تمامی نیازها و غرایز خویش تهی شده است، بنابراین جسم کورد به جسدی بی روح تبدیل شده است و لاجرم کورد مرده است.

باید بدن کورد را با لذتهای زندگانی آشتی داد و کورد فراتر از بدن کامل که بدن تک تک کورد است، نیست. روح در کورد همان بدن کامل است که همان توافق تک تک بدن کورد است نه گروها و روسای گروهایی چون حزب که نه رهایی بدن کامل بلکه سوار شدن بر آن است. بنابراین روح کورد، جز جمع تک تک بدنها نیست و هیچ روحی از سەربخویی تا راسان، ارزش نابودی بدن هیچ کوردی را ندارد. فعلا کاری برای نجات جسد کورد و زنده کردن وی از دست ما بر نمی آید، تنها کار ممکن جلوگیری از مرگ جسم کوردهاست.

زیست زدایی یا اسطوره زدایی از بدن کورد

احزاب و مداحان حزبی شما بخوانید روشنفکران، سوژه ایی استعلایی از کورد تعریف کرده اند که هیچ سنخیتی با بدن و لذات بدن ندارد. هر تعریفی از کورد باید مبتنی بر ابدان و نیازهای بدن باشــد. تاکنون از بدن کورد زیســت زدایی شده است اکنون باید از بدن کورد اسطوره زدایی کرد. چنان مفهوم اسطوره ایی از پیشمرگ ساختند که نه از مرگ هراســی دارد و لذاتی احســاس می کند. بدنی تهی از لذات و عواطف. این بدن را تهی کرده اند که روحهای بزرگ و نامفهومی مانند آزادی و ... را در آن تزریق کنند و با تزریق روحهای و مفاهیم توخالی، بدن کورد را به ابزار نیازهای سیاسی و اقتصادی خود تبدیل کرده اند بدنی که نه تنها از تمامی لذات و عواطف محروم است بلکه در نهایت ابدان کوردها یا پیشمرگه ها را متلاشی می کنند.

جاش/باش، قضاوت اخلاقی/فردی یا تضاد تراژیک اجتماعی

امروزه تضــادی جمع نشــدنی و بدون ســنتز در میان تز فردگرایی/خانوادەگرایی و انتی تز ملت گرایی در کوردســتان وجود دارد. تضاد قانون طبیعی خانواده و قانون انسانی ملت. از سویی، فردِ کورد در فردیت خویش هضم و درکی از امر کلی و امر سیاسی ندارد از سویی دیگر، فعالیت سیاسی احزاب و سیاست کوردایه تی، منوط به دست شستن از تمامی مستلزمات فردی است. از سویی کلیت کورد بدون محتوا و تعیین است از سویی دیگر فردیت کورد گسسته از کلیت کورد است. بین فردیتِ فردِ کورد و کلیت کورد چنان شقاقی ایجاد شده است که ناگزیر باید یکی را انتخاب کرد. این بحران و انشقاق مربوط به حوزه عمومی و جامعه کوردی است مسئله ای شخصی نیست، اگرچه شخص انتخاب می کند، بنابراین، هیچ سوژه فردی حق قضاوت و محکوم کردن دیگری را ندارد. باید در حوزه عمومی مطرح و به گفتگو گذاشته شود. مفاهیمی چون جاش و باش، ناشی از عدم درک ریشه این بحران در دل جامعه و تراژیک بودن ان است. تراژیک به معنی تضادهای ساختاری جامعه است تضادهای جز با کل، فرد با جمع، زیست با ایده. در نبود درکی تراژیک از امر تراژیک جامعه، دو طرف حق قضاوت را به خود داده و دیگری را محکوم می کنند. این تضاد منطقی است، ناشی از منطق فرد و جامعه است نامنطقی بودن آن نه به فرد خاصی بلکه به بحران عمومی جامعه که قادر به حل آن در سنتزی نبوده است، برمی گردد .

بحران تضـاد فرد و جامعه مسئله ای نیست مختص به جامعه کورد باشد. کل تراژدیهای سوفکلس و مخصوصـا تضاد انتیگونه با کرئون طبق تفسیر هگل مربوط به همین تضاد است. اعدام سقراط ناشی از تضاد فرد و کلیت جامعه و عجز ناشی از حل ان بود. که در ظاهر انقلاب فرانسه و نظریه های روسو راه حلی برای پیوند فردیت و کلیت بود چون کلیت روسویی نه مجزا از فرد بلکه کلیتی ناشـی از توافق عموم فردیت بود و کلیت بعد از انقلاب فرانسـه نه با حذف فردیت بلکه توافق و اراده کلی فردیت بود. حتی تضاد مم و امیرزینالدین بوتان دست کمی از تضاد انتیگونه و کرئونِ سوفکلس ندارد که بحث درباره آن خارج از محدودیت این مختصر است .

عمرِ تضــاد مطلق کانتی، مابین سـوژه اخلاقی و غرایز شـخصــی به سـر آمده اسـت هگل به درسـتی در تفسـیر انتیگونه این تضـــاد را تاریخی نه ذاتی دانســت. امر کلی با موتور غرایز و امیال تحقق و به پیش می رود؛ قدرطلبی ناپلئون، ارمانهای کلی انقلاب فرانسه را جهانی کرد. پیامبر ده سال تمام شعار اخلاقی داد جز تنی چند گدا، کسی ایمان نیاورد اما به محض اینکه امر کلی را با منافع و غرایز قبایل و قریش پیوند داد، اســلام گســترش و قبایل و قریش در ایمان اوردن گوی سبقت را از هم می ربودند. کوروش و زرتشت نیز چنان کردند؛ امر سیاسـی را با منافع و غرایز تلفیق و فردیت و غرایز آن را ابزار تحقق مفاهیم سیاسی کردند. اما کوردیت سوژه محض سیاسی بدون منطق طبیعی است به همین دلیل یا طبیعی است یا سیاسـی. یعنی فرد کورد یا باید فردیت و زیست شخصـی خود را انتخاب کند یا امر کلی کوردایه‌تی. منطق کورد متفاوت و درستتر است اما این منطق سیاست و تاریخ است. بنابراین یا تداوم بی تاریخی، یا تن دادن به تاریخ و یا پایان تاریخ.

اکنون ما در موقعیتی نیستیم برای حل این مسئله نسخه صادر کنیم چون هنوز مسله و بحران تراژیک جامعه را درک نکرده ایم که برای ،ن نسخه صـادر کنیم. در عدم درک آبه عنوان معضلی عمومی/سیاسی، مسئله را شخصـی کرده و قضاوتهای اخلاقی چون جاش و باش خواهیم کرد. فعلا فقط باید شکل درست مسله طرح و در حوزه عمومی به بحث گذاشته شود.

کوردایه‌تی، باید از شـــکل ناب و بی تعیّین خویش در بیایید تا فردیت از آن بیگانه نشـــود. کوردایه‌تی، مبنی بر سـوژه محض اخلاقی و سـیاسـی است بنابراین قادر یه هضـم کردن فردیت و منافع فردی و خانوادگی در درون خود نیست. کوردایه‌تی، امر کلی بدون تعیین و وحدتی بدون کثرت است چون کثرتها بیرون از کوردیت تعریف می شوند. برای مثال گروه های اســلامی که بخشـــی از جامعه کوردی هســتند یا در درون فردیت خویش باقی می مانند یا در پیوستن به امر سیاسی همان و گسستن از خبات کوردی همان. وحدت کوردی وحدتی انتزاعی و بدون کثرت است. کوردایتی نه با منفعت شخصـی و غرایز و امر خانوادگی پیوند برقرار کرده است و نا با تکثر گروهی و تکثر فکری جامعه. عدم تشخیص تفاوت اخلاق فردی از سیاسی، قضـاوت اخلاقی از امرسیاسی/عمومی، به جای پیوند کلیت با فردیت، وحدت با کثرت، به انشقاق بیشتر این دو و محکوم کردن یکی توسط دیگری شده است. زمانی که امر کلی کوردی قادر به پیوند با فردیت نیســت، تضـــاد نه به همگرایی بلکه چون دو خط موازی ادامه می یابد. برای مثال در برابر تز جاش و خیانت و.. ، به کلی در میان کسانی که با این مفاهیم خطاب می شدند تغییر معنا بوجود امده است و جاشـها، سـیاسـتمدار و عاقل و منطقی و شـهرنشـین تعریف و برعکس، کوردایتی نمادی از دهاتی بودن، سـادگی بی خردی و.. ، توصیف میشود.

عدم درک تضاد تراژیک جامعه کوردی، به بحران تاریخی و سیاسی ما بر می گردد. این مسئله اگرچه نامربوط به حوزه اخلاق سیاسی نیست اما در ذات خود اخلاقی نیست. تراژیک است. تراژیک به این معنی دو طرف برحق هستند . تضـاد دو گونه متفاوت از حق است نه حق و باطل. هردو طرف: چه آنهایی که فردیت و منافع شخصـی را دنبال می کنند و چه آنهایی که کوردایتی را انتخاب و زیست شـخصـــی خویش را فدا کرده اند، برحق هسـتند. منطق تراژیک جامعه فراتر از قضـــاوت اخلاقی ماســت.. تاکید می کنم بحث ســیاســی و عمومی اســت باید از قضـــاوت

شخصی/اخلاقی پرهیز کرد باید به جای محکوم کردن در حوزه عمومی به راه حل اندیشید. فعلا اضهارنظر در این مورد زود است .

طلوع احزاب، غروب بی پایان کورد.

بعد از فروپاشی امپراتوری عثمانی از یک سو و خوداگاهی مدرن ایرانی از سوی دیگر، در چهارچوب جغرافیای مشخص و حاکمیت سرزمینها،از ایران و ترکیه تا عراق ومصر، احزاب آن ملتها برای پیشبرد پروژه مدرنیته و میوه های آن چون توسعه و دموکراسی شکل گرفتند. طبیعی بود که ساختار جغرافیایی و دولتی هرکدام از آنها موجود بود و وظیفه احزاب، رنگ دیوارهای خانه ایران، ترکیه و ..، با دموکراسی و سوسیالیسم و یا اسلام بود. اما در کوردستان نه چهارچوب جغرافیایی وجود داشت و نه ساختار و حکومتی که احزاب برای اصلاح آن تشکیل بشوند.

فلسفه وجودی احزاب کوردی از ترکیه و عراق تا ایران، بر پیش فرضهایی استوار بود که نفی کوردیت به عنوان یک ملت با چهارچوب جغرافیایی و حاکمیت ملی بود. هرکدام از احزاب کوردی ابزار بسیج گروهی از نخبگان دیگریها و ایدئولوژی احزاب کوردی، تزریق شده فکر دیگریها بود. احزاب کوردی بدون درک منطق تفاوت دغدغه کورد با دیگران، به تقلید از آنها احزابی با ایدئولوژیهای دموکراسی و سوسیالیستی برای دموکراتیک کردن نظم موجود و یا عدالت در نظم موجود، مُهر نفی کوردیت را بر پیشانی حزبهای خود زدند که هرگونه تغییر نسل و رهبران و ایدئولوژی آنها، مُهر این نفی را پاک نخواهد کرد. احزاب غافل از آن بودند که نظم موجودی که سعی در پیشرفت و اصلاح آن داشتند، نفی نظم کوردی و ساختمانی که سعی در تعمیر آن داشتند، بر ویرانه های خانه کورد درست شده بود که هرگونه تعمیر آن، چه دموکراتیک و چه سوسیالیستی، تقویت پایه های بنایی بود که بر ویرانه خانه کورد بنا شده بود. پیش فرض دموکراتیک کردن نظم موجود از اساس نادموکراتیک بود چون توجیه اشغال خاک و بردگی کورد و مبتنی بر نفی کورد بود. فلسفه احزاب به اصطلاح کوردی، دموکراتیک کردن نظم های موجود یعنی مشروعیت دادن به نظم موجود که همان سلب مشروعیت از کورد بود که نه تنها به این هدف نیز دست نیافتند بلکه باعث سانترالیزم بیشتر دولتهای حاکم شدند. ظهور احزاب، زوال کورد و نفی هستی سیاسی کورد چون کل بود و است و چون اساس بر بنیاد نفی هستی سیاسی کورد چون یک ملت تاریخی و نفی جغرافیا و حاکمیت کورد چون ملت شکل گرفته بودند. تقدیر احزاب نفی کورد چون کل و کمک به تداوم زیرسلطه بودن کورد است. آنها در نیافتند شعار رهایی کورد جز با ویرانی دولتهای دیگری ممکن نمی شود چون خانه ی دولتهای دیگری بر ویرانه ی خانه ی کورد بنا شده است و هرگونه اصلاح و تعمیر این خانه، تداوم ویرانی خرابات کورد بر زیر آواره ها است.

امروز حراج جغرافیا و هویت تاریخی و خون پیشمرگه ها را به خاطر توافقات با دیگری مسلط و یا بده بستانهای حزبی، به نام استراتژی را شاهد هستیم. با نامهای اسطوره ایی چون راسان و سەربەخویی، ریشه سیاسی و حزبی آن را کتمان و با مفاهیم مدرن سعی در توجیه منطق قدیم عشیره - امارت دارند به این معنی که احزاب در ظاهر مدرن کورد بر مبنای همان عقل نامعقول و،یا عصبیت قدیم عشیره شکل گرفته است و سیاستهای امروزی به اسم دموکراتیک کردن و فدرال کردن نظم موجود، همان بازتولید منطق امارتهای قیدم کوردی در جهت تثبیت و توسعه امپراتوری دیگری در جهت منافع شخصی و خاندانی است چون امارتهای بابان و اردلان و بدلیس که به بر ضد

هدیگر برای تثبیت امپراتوری حاکم ایران و عثمانی می جنگیدند.. استراتژی و رئالیسم نامیده شده ی احزاب، چیزی جز بده بستانهای روسای قبایل برای تقویت جایگاه شخصی و حزبی ـــ عشیره ایی نیست و چون در جهت سیاست کلی کوردی نیست، مفاهیم سیاسی چون رئالیسم و استراتژی، برای توجیه آن کاربرد ندارد. سیاستی وجود ندارد که از مفاهیم سیاسی در توجیه آن استفاده کنیم خروجی احزاب، مبتنی بر منافع و کورد و سیاست کوردی نیست. احزاب پیشاسیاسی که وعده‌های پساسیاسی می دهند. این بده بستانها که مهر آن با خون پیشمرگه نقش می بندد، نه تنها مرحله ماقبل سیاست ملی و درک کورد چون ملت است بلکه خود این عصبیتهای حزبی مانع از تکوین و تعریف کورد چون ملت شده اند و از سرمایه ها و خون ملت درجهت عصبیت حزبی که مانع تکوین کورد چون ملت است، استفاده میبرند. از موصل و روژئاوا تا به اصطلاح راسان، خون پیشمرگه و کورد چون کلیت به خاطر پشت پرده منافع حزبیـــ عشیره ای یا توهمات ایدئولوژیکی حراج میشود. یا احزاب به سطح امر کلی انتزاع می یابند که محال است چون چنین عقلانیتی تعریف نشده است، یا باید در دادگاه وجدان ملی کورد، پاسخگوی صدسال هزینه را پس دهند. هر سازمان و نهادی بر پایه تفکری شکل خواهد گرفت، احزاب نه تنها بر پایه فکر ملی شکل نگرفته اند، بلکه در عدم درک آن مانع اصلی تکوین عقلانیت ملی کورد شده اند.

از نقد ایدئولوژی به نقد عصبیت عشیره ـ حزب

مارکس، نیچه و فروید زمانی که تمامی رشـــته هایی معنایی و متافیزیکی را به ترتیب در ایدئولوژی، آپولون و روان پریشـــی خود پنبه کردند، به درســـتی دریافتند ایده ها فاقد عمق و معنا و معنای آنها نه در درون خود ایده ها، بلکه در پایین در غرایز شـکم و زیر شـکم است. این شـکم و زیر شـکم در کوردسـتان نه منافع طبقاتی بلکه عصـبیت عشـیره حزبی و رقابت نخبگان بر سر رهبری است.

ظهور قشر تحصیلکرده و قلم به دست طبقه متوسط در کوردستان به ظهور مطالعات کوردی و طرح مسئله کورد چون امری فرهنگی و تاریخی نشـد چون با غرق شـدن در عصـبیتهای حزبی به جای گذار از آن به کورد چون امر کلی، باعث بازتولید عصبیت و امتناع کوردیت شدند.

اگر نقد آسـمان به زمین تبدیل شـود می فهمیم که تقسـیم بندیهای چپی و ملی، سـوسـیالیسـتی و لیبرالی در احزاب کورد بی معنی و فاقد عمق که عمق آنها در بیرون ایدئولوژیهای تبلیغی در عصـــبیت حزبی و توهم رهبری اســـت بنابراین تفاوتی در میان آنها نیست که ما انتخاب کنیم و انتخاب ما بودن و نبودن همه آنهاست.

برای مثال نه بازتولید سلطه ایرانی قاسملو به دلیل تفکر چپی بود نه پیوند پارتی با ترکیه تفکر ناسیونالیستی که به نقد ایده در یکی و مدح دیگری بپردازیم. منطق همه ستیزهای حزبی نیز فکری نبوده است. برای مثال جنگ دموکرات و کومله، جنگ سوسیالیسم و ناسیونالیسم نبود که اگر ناسیونالیسم باشیم، به نقد کومله و اگر چپ باشیم به نقد دموکرات بپردازیم که قلم به دستان هرکدام با عضویت در حزبی، غرق عمق بدون عمق آن ایدئولوژیها شده اند. منطق هردوی آنها یکی بود رقابت شخصی و عشیره ایی برای پرستیژ رهبری و انحصار قدرت. منطق ستیز پارتی و یکیتی نیز در افکار ناسیونالیستی یکی و چپی دیگری نیست بلکه رقابت عشیره ایی و نخبگان قبیله ایی است. تضاد امروز پارتی و پ ک ک نیز ربطی به تفکرات تبلیغی آنها ندارد و ایده های تبلیغی آنها فاقد عمق و عمق آن در عصـبیت عشـیره ایی و رقابت روسای عشیره برای رهبری است اما به جای اسب و تفنگ، یاد گرفته اند با سرمایه های فرهنگی، خشونت خود را نمادین کنند. ما هم مدتی غرق در ایده های تبلیغی آنها یکی به دلیل گرایش مارکســـیســـتی جذب پ ک ک و کومله میشد و یکی هم به خاطر گرایش ناسیونالیستی، پارتی و دموکرات، غافل از آنکه تفاوتی در کار نبوده است که ما بتوانیم انتخاب کنیم و منطق همه یکی است پس حق انتخابی جز بودن و نبودن با همه انها نداریم نه انتخاب بین این یا آن. منطق آنها توهم رهبری شـخصـی و منافع و عصـبیت حزب ـــ عشـیره ایی اسـت. در اینجا برخلاف هگل میل احزاب و رهبران در خدمت مفاهیم کلی و ارزشی نیست بلکه طبق نظر کانت تضاد مطلقی بین عصبیت حزبی و امر کلی کورد وجود دارد.

ایدئولوژیهای غربی که قبایل سنتی کوردستان با تن کردن آنها، نام مدرن حزب را پوشیده اند، خشونتهای قبیله ای را به خشـونت نمادین تغییر و قدرت قبایل را را به اقتدار تبدیل کرده اسـت. یعنی ایدئولوژیهایی چون سـوسـیالیسـم و ناسیونالیسم در احزاب کورد، دو برابر ایدئولوژیک شده اند و منبع مشروعیت و سرمایه فرهنگی احزاب ـــ قبایل شده

اند که باعث انتزاع خشونت عشیره ایی به خشونت نمادین شده است. طبیعی است که نقد ایدئولوژیها در کوردستان هیچ معنایی ندارد و جز مشروعیت بخشی انگیزش هیچکدام از احزاب نبوده است. بنابراین، هرگونه نقد ایدئولوژی احزاب، ایدئولوگ خواهد بود. از قضای روزگار وجود این ایدئولوژیها باعث بازتولید مانع اصلی کوردایه تی، یعنی عشیره گرایی شده است و امتناع کوردایه تی یا ملت نه به دلیل ایسم هایی چون سوسیالیسم و دموکراسی و... بلکه تداوم در گسست عشیره با لباس حزب و سرمایه نمادین ایدئولوژی است. پس نقد ایدئولوژی باید جای خود را به نقد عصبیتِ عشیره گرایی بدهد. چون ایدئولوژی یعنی معنا در خدمت قدرت عشیره گرایی و توهم رهبری شخصی بوده است نه انگیزش رفتار که آنها را دلیل امتناع کورد چون کل بدانیم. ایجابیت و تداوم ساختار عشیرتی در دنیایی که دیگر جایی برای آنها نبود، تنها با تن کردن لباس ایدئولوژی ممکن بود. باید نقد ایدئولوژی به نقد عشیره به معنای نقد اسمان به زمین مارکس تبدیل شود اگرچه همچنان نقد متنی آنها وارد است اما آن متنها حاوی معنا نیستند که آنها را مانع کوردیت بدانیم، معنا در بیرون آن، ناخودآگاه سیاسی امارت گرایی و عصبیت عشیره است که از قاسملو تا بارزانی و اوجالان و انوشیروان بر منطق آن، سعی در کسب قدرت در زیر سایه برادران بزرگتر خویش بر ضد همدیگر دارند. باید دو چیز را منع کرد، هدر دادن خون پیشمرگ و تلف شدن علم قلم به دستان در پای عصبیت حزبی و توهم رهبری.

طریقت های بی خدای حزبی.

ظهور ناسیونالیسم از دل عرفان و تکایا، بدون نقد مبانی عرفانی آن که قبلاً به آن پراخته ام، باعث ظهور شیوخ و طریقتهای متعدد در قالب لباس مدرن حزبی و جایگزینی ایدئولوژی لیبرال و سوسیال به جای قادری و نقشبندی شد که روسای احزاب همان شیوخ و اعضا همان مریدان مطیع که در رقابت با سایر فرقه ـ احزاب، کرامات برساخته ایی که همان بزرگی علمی یا سیاسی است را، به شیوخ خود نسبت می دهند. روشن است که این اغراق گوییهای علمی و سیاسی به رهبران احزاب، چون کرامات نسبت داده شده به شیوخ، برساخته مریدان متعصب حزبی است و اساسی ندارد. این ذهنیت عرفانی که لباس ایدئولوژیهای شیک پوشیده اند کوردستان را به فرقه هایی تقسیم که هرکدام حقیقت مطلق و شکاف عرفانی ـــ حزبی بر شکاف عشیره ایی انباشته شده که ایدئولوژیها این شکافها را مقدس و هر کدام از شیوخ و طریقتها یعنی رهبران و احزاب با همان ذهنیت حقیقت محور عرفانی اما در لباس مطلق ایدئولوژی، خود را در سطح حقیقت الهی و امر عام برکشیده اند که نمونه آن این است هرکدام از احزاب خود را نماینده ملت کورد و بقیه را در قالب تنگ حزبی محکوم می کند که این عام خواندن خود در حالی که هرکدام جز بخش و خاص نیست، مانع از گذار به کل و عامیت ملت، فراتر از عصبیت حزبی ـ فرقه ایی است.

این ذهنیت عرفانی حقیقت محور با زیربنای عصبیت عشیره که لباس مطلق ایدئولویها را نیز پوشیده، باعث توهم کل بودن و ملت بودن هرکدام و فدا شدن کلیت و حس ملی در پای منافع و عصبیت شخصی و حزبی شده است. بنابراین، کلیت و عامیتی فراتر از جزءهای عام خوانده شده وجود ندارد به این معنی که ملتی فراتر از عصبیت حزبی وجود ندارد که برای آن هزینه ایی پرداخته شود و در توهم عام ـــ ملت بودن، مانع از درک خلا یا بحران ملت برای گذار به آن است. اگر چه کلیتی فراتر از خاص های حزبی تعریف نشده است، اما به چالش کشیدن این خاص ها نه از زاویه دیگر خاص های حزبی که خود را عام ملت تعریف کنند، بلکه مستقل از زاویه دید این حزب و آن حزب و از نگاه کلی کوردایه تی با تعیین، می توان این شکاف خاص های حزبی با کلیت ملی را به عنوان یکی دیگر از شکافهای مطرح شده کوردی برای ظهور تفکر فلسفی و درک ملی مطرح کرد. این که هر کدام از احزاب خود را نماینده ملت و دیگران را به تعصب حزبی متهم می کند، آن حزب را به کلیت ملت انتزاع نخواهد کرد و البته مانع آن نیز میشود چون حتی با ورود ایدئولوژی های مقدس ناسیونالیسم و سکولاریسم و لیبرالیسم که هرکدام پوشیده اند، حتی تکثر ذهنیت عرفانی نیز از بین رفته و لاجرم وحدتی فراتر از کثرتهای حزبی که هرکدام خود را نماینده وحدت می خواند، شـــکل نخواهد گرفت به این معنی که کوبوو نه وه ها نتیجه ایی جز اتلاف زمان و انرژی نخواهد داشـــت تا وحدتی عامتر از کثرتها در عین حال شامل کثرتها که همان کوردیتی فراتر از احزاب است. تعریف نشود، توافقی صورت نخواهد گرفت چون وحدت در اندیشه سیاسی کوردی که تاکنون تعریف نشده است نه فراتر از کثرتها بلکه چیزی جز توافق کثرتها یا همان میترا ـــ قرارداد نیست و هیچکدام به تنهایی نمی تواند خود را نماینده عام و وحدت ملی بخواند. این وحدت هیچ تعریف و اصول از پیش تعریف شده چون عشیره و خاندان، کیفیت ایدئولوژی چون لیبرال یا سوسیال ندارد بلکه خود توافق کثرتها، وحدت است و همانطور که گفتم چون سیاست حزبی از روح فرهنگی و تاریخی کورد، بهرهایی نبرده است و فاقد مبنای مفهومی است، قطعا با احساسات اخلاقی و ناسیونالیستی این کار ممکن نمی شود. طریقت های حزبی هرکدام خود را نمایندهی خدای کورد برای سلب مشروعیت دیگری می دانند و غافل هستند که این تضادها ناشی از دور شدن از خداست و این نه خدایی انتزاعی و دارای تعیین بلکه خود این توافق و پذیرش همدیگر، خودا یا تحقق خداست. احزاب امروز با فراموشی خوددای سیاسی کورد، به تقلید دیگریها، درگیر سیاست خدایی

هستند و جز بازگشت به خوددا، توافقی بین احزاب شکل نخواهد گرفت و خوددا در تاریکی تکایا مهجور مانده است. که تنها خوددا می تواند روحی در این جسم مرده کورد که به اعضای حزبی متلاشی شده است، بدمد.

(نقد اکنون)

تکرار تاریخ و پوست عوض کردن مار خوش خط و خال پارسی/ایرانی

از کارگر و غیور به شهروند، هردوجهانی و ضد کوردی

تاریخ دارد تکرار می شود نه برای بار دوم، برای بار چهارم و پنجم، نه کمدی بلکه تراژدیست تنها درک ما از آن کمدی است.!

جنبش معاصر کورد تا کنون، از نظر فکری، زیر سلطه هژمونیک عقل پارسی بوده است. سیاست احزاب و قلم روشنفکران چیزی جز بازتولید عقل پارسی و لاجرم سیاست کوردی، بازتولید سلطه پارسی بوده است. سلطه‌ی قدرتمند پارسی نه در ارتش و حکومت بلکه در گفتمان ایرانی و سلطه هژمونیک آن در پوست عوض کردنهای مکرر، از گفتمان باستان گرایی ایران باشکوه تا گفتمان سوسیالیسم و اسلام جهانی و اکنون دموکراسی شهروند محور، به اسم ایران چند ملیتی، حفظ تمامیت ارضی، مبارزه مدنی و... . جنبش کوردی هربار با اسارت در مقابل گفتمان ایرانی، سلطه پارسی را بازتولید کرده است. ما ایرانیان اصیل هستیم، بازتولید گفتمانِ بومیان اصیلِ رضاشاهی است که این بومیان اصیل چون بومیان سرخ پوست امریکایی، وحشی و بی فرهنگ که، باید توسط خشونت و افسار پارسی به سرمنزل تمدن هدایت شوند که همان از کورد بودن به پارس شدن است. گفتمان چپ کوردی، بازتولید گفتمان چپ فارسی و عمل کوردی را اسیر عقل پارسی در ضدیت با کورد هدایت کرد. گفتمان اسلام گرایی مکتب قران نیز، اسیر عقل پوست عوض کرده پارسی از چپ به اسلام و بازتولید سلطه هژمونیک پارسی در کورد بود. زمانی تحت عنوان کارگر جهانی، زمانی اسلام جهانی، به کوردیت پشت کردیم، اکنون چه؟

اگر در یک کلمه مدرنیته را تعریف کنیم، نقد اکنون و نقد بازمانده سنت گذشته در اکنون، بهترین تعریف است. نقد اکنون محض کانت، نقد اکنون غیرمحض فوکو. از بودلر تا کانت و نیچه و فوکو به نقد اکنون و بازمانده گذشته در اکنون پرداخته اند. برای مثال نیچه به نقد سنتهای بازمانده و ارزشهای بازتولید شده افلاطون و مسیحیت در اکنون زمان خویش می پرداخت. فوکو به نقد بازمانده‌ی سلطه‌ی مفاهیم کلی دینی بر زیست بشری در علوم انسانی و پزشکی اکنون زمان خویش می‌پردازد. قبلا گفته ام عقل کورد از عقب کار می کند اگر بخواهیم نه صرفا حافظ اندیشه های مدرن باشیم و بتوانیم روش عقل و انتقادی مدرنیته را به ارث ببریم. باید به نقد اکنون و نقد سنتهای بازتولید شده و در حال تکرار، در اکنون بپردازیم. باید عقل کوردی را به جلو بیاوریم. باید به عقل کوردی یاد بدهیم اکنون خویش را بشناسد تا عمل کوردی اسیر عقل پارسی نشود. ما چون در اکنون زندگی نمی کنیم، گذشته و آینده ایی نیز نخواهیم داشت امروز ما همان صد سال پیش ما بود و صد سال آینده نیز همین کاسه و آشی است که اکنون داریم. زیرا که ما در اکنون زیست نمی کنیم ما اکنون را درک نکرده ایم و موقعیت خویش در جهان اکنون را به تصور نمی آوریم به همین دلیل نه صاحب گذشته تاریخی هستیم(نه گذشته زمانی) و نه صاحب آینده خواهیم بود به این معنی که خود را تکرار می کنیم پس باید اکنون را بشناسیم و سنتهای ناهنجار و تکراری گذشته در اکنون را درک کنیم تا سکویی برای پرتاب به سوی آینده بیابیم. اشتباه سنتی گذشته در اکنون چیست؟ مار پارسی پوست زیبای دیگری بر تن کرده

است که همانند اشتباه استراتژیک کومله و مکتب قران دارد ما را در آستانه اشتباه دیگری قرار می دهد!! پوست خوش خط و خال مار پارسی، این‌بار شهروندی و ناسیونالیسم مدنی است.

عقل ایرانی، دانش/قدرت، الگویی دارد که می توان آن را باز شناخت و با شناخت گذشته آن، می‌توان استراتژی امروزی آن را دریافت. چندین سال قبل از ظهور رضاشاه، شخصیت رضاشاه در قلم روشنفکران در مجله های کاوه و ایرانشهر و... ، تولید شد و رضاشاه تنها برایند سیاسی قلم روشنفکران پارسی بود. دانش پارسی، قدرت سیاسی رضاشاهی را تولید و قدرت سیاسی دولت رضاشاهی دانش ایرانی را تثبیت و بازتولید کرد. چندین سال قبل از ظهور خمینی و انقلاب اسلامی، شخصیت خمینی و انقلاب تئوریزه و پردازش شد، در قلم امام و امت امثال شریعتی، روحانی روشنفکر ال احمد و گفتمان بازگشت به خودِ قلم به دستان. خمینی و انقلاب، برآیند سیاسی قلم روشنفکران و قدرت سیاسی جمهوری اسلامی تولید شده دانش پارسی بود. چپ کوردی که ابزار عقل پارسی شد، توسط نویسندگان پارسی پردازش شد. خیلی خوب تاریخ رمان نیست برای لذت شخصی بخوانیم پس می توانیم با خواندن متون قلم به دستان امروزی استراتژی سیاستمداران فردا را درک کنیم. اگر متون قلم به دستان امروزی را درک کنیم، دیگر اشتباه استراتژیک گذشته را تکرار نخواهیم کرد. گذشته دیگر رفت باید به نقد اکنون پرداخت تا اشتباه استراتژیک دیگری مرتکب نشویم. تا درک درستی از استراتژی پارسی/ایرانی نداشته باشیم هرگونه طرحی از استراتژی کوردی بی معنی خواهد بود. بگذارید پوست کنده بگویم من لفظ روشنفکر را برای قلم به دستان کورد با مسامحه بکار می برم روشنفکر کسی است دردِ اکنون جامعه خویش را بشناسد که ما نمی شناسیم و قلم ما کپی برداری ناشیانه ای از «رژیم حقیقت» ایرانی است. قبلا گفته ام تنها با ازدواج اندیشه و تاریخ، نوزاد کورد متولد می شود. قلم به دستان کلاسیک ما، یا به تاریخ بی تاریخ ایلات و عشایر، تحت عنوان تاریخ کوردستان پرداخته اند و یا قلم به دستان امروزی نسل جوان، به اندیشه های انتزاعی غربی بدون پیوند با واقعیت بومی و یا تحلیلهای پوچ ژورنالیستی پرداخته اند. قلم به دستان مدرن کورد نه درکی از فلسفه دارند(که البته با حفظ اندیشه های فلسفی تفاوت دارد ما حافظ اندیشه زیاد داریم) و نه شناختی از تاریخ. پی ریزی استراتژی برای کوردستان، خوردن صبحانه نیست که هر ساعت عشقمان کشید بخوریم و اختیاری در انتخاب نوع آن داشته باشیم. هرگونه طرحی برای کوردستان، جز با شناخت صحیحی از استراتژی دیگری و شناختی از تاریخ با درکی فلسفی، آب در هاون کوبیدن است. گفتم، برای شناخت استراتژی اکنون و آینده‌ی پارسی، باید الگوی عقل ایرانی و قلم به دستان امروزی را شناخت.

قلم به دستان امروزی فارس/ایران چه کسانی هستند و چه استراتژی در حال پیاده شدن است؟ سید جواد طباطبایی(که صراحتا طبق گفته خودش کار خود را نه فلسفی، نه تاریخی و نه حتی سیاسی بلکه استراتژیک تعریف می‌کند)، حمید احمدی، جلایی پور و ... ، است. احمدی از دولت مقتدر شهروند محور و برجسته کردن هویت شهروندی برای نابودی هویت‌های جمعی غیرفارس در هضم هویت جمعی پارس می کوشد چون با نقد قوم‌گرایی غیرفارس راه حل یا همان استراتژی وی، حاکمیت زبان فارسی و دولت فارسی و فرهنگ فارسی به اسم به اصطلاح ایران متکثرِ شهروند محور، تحقق می‌یابد. سید جواد طباطبایی، از وحدت در کثرت و ایران فرهنکی گسترده تر از مرزهای ایران سیاسی که شاهنشاه نماد وحدتِ فراتر از کثرت اقوام است. جلائی پور از نفی ناسیونالیسم قومی و گسترش ناسیونالیسم مدنی و مبارزه مدنی می گوید. من در این مختصر فرصت تفصیل آن را ندارم چون قبلا گفته ام. پارس خود با خشونت مسلط شده است اکنن درس عدم خشونت را به ما یاد می دهد. پارس با ناسیونالیسم قومی و ناسیونالیسم دولتی بر ما مسلط شد، اکنون از ما می خواهد ناسیونالیسم قومی را دور ریخته و مدنی شویم. پارس از دولت تا روشنفکران در پی ترویج هویت جمعی فارسی نه تنها در داخل بلکه فراتر از مرزهای سیاسی تحت عنوان ایران فرهنگی و هلال شیعیسم هستند به ما درس نفی هویت جمعی کورد و اتمیزه شدن در قالب شهروندی را می دهند؟ افسار کوردهای بامعرفت و آشتی خواه و دموکرات منش و ایرانیان اصیل را بر گردن ما انداخته و ما را به هر طرف که بخواهند می‌کشانند. تکرار این مفاهیم توسط قلم‌به دستان کورد، نشان از عدم تولد سوژه‌ی کوردی و یا سوژه‌ی کورد برساخته گفتمان حاکم پارسی است. قدرت اصلی پارس در هژمونی مفاهیم وی و تولید سوژه‌های

کوردیست که تصور می کنند سوژه‌ی مستقل کورد هستند اما این آیینه عقل ایرانی است که به شاکله بندی هویت سوژه‌های کورد و، سوژه‌ی کورد، در مقابل آیینه عقل ایرانی است که افکار خود را آرایش می کنند.

شگرد عقلِ پارسی تسخیر کردن و مفصل بندی‌کردن، طبقِ عقل پارسی و از درون تهی کردن است. عقل پارسی، میترای مادی را نابود نکرد بلکه با آغوش باز پذیرفت و طبق عقل پارسی مفصل بندی و آن را ایرانی/زرتشتی کرد که در واقع همان نابودکردن میترا، اما بسیار نرم و زیرکانه بود. پارس، اسلام را نیز ایرانی و طبق عقل خودی به مفصل بندی ان در جهت مناع قومی خویش پرداخت. همین کار را در مورد چپ جهانی و اسلام سیاسی مدرن نیز انجام داد. مفاهیم را می گیرد طبق عقل پارسی مفصل بندی می کند و در جهت منافع کلی پارس/ایران بکار می بندد. همیشه منافع قومی را در پشت مفاهیم جهانی کتمان و اقوام زیر سلطه خود را با مفاهیم جهانی ابزار منافع قومی خود، که مفاهیم جهانی چیزی جز جهانی کردن منافع قومی پارس نبوده است، کرده است. اکنون تفکر جهانی نه اسلام و چپ و میترا، بلکه مفاهیم دموکراسی و شهروندی است. مارِ خوش خط و خال پارسی در حال پوست عوض کردن از مفاهیم اسلامی به مفاهیم شهروندی و پلورالیسم است. ما نیز طبق مفصل بندی عقل پارسی این مفاهیم را بکار می بریم و اسیر در چهارچوب ایرانیت و عقل هژمون پارسی باقی می مانیم. اکنون دیگر نه اسیر چپ و اسلامی و ایرانیت عریان، بلکه اسیر ایرانیت با پوشش مفاهیم شهروندی و مبارزه مدنی هستیم. شهروندی مفهومی پساتأسیس است ما پیشاتأسیس هستیم. هرزمان که صاحب هستی سیاسی شدیم، باید شهروندی شعار اصلی ما شود. تکرار می کنم، شهروندی و مبارزه مدنی، فرزند خوانده انقلاب فرانسه هستند، خودِ انقلاب فرانسه، جز با خشونت و عصیان انقلابی بردگان بر ضد اربابان مقدور نشد. دموکراسی جز با اتحاد با دولت مطلقه و نفی خشونت بار مخالفین، تحقق عملی نیافت. آمریکا که اکنون سمبل مبارزه مدنی و شهروندی است جز با تفنگ و خشونت و جنگ قادر به استقلال از انگلیس نشد این در حالی است که مفاهیم دموکراسی و مبارزه مدنی و شهروندی قبل از انقلاب فرانسه و آمریکا پردازش شده بود اما اربابان که با خشونت حاکم شدند جز در شعار تن به این مفاهیم نمی دادند به همین دلیل پردازشگران مفاهیم مدنی، جز با خشونت انقلابی به آزادی و استقلال از حاکمان دست نیافتند آلمان جز با خون و آهنِ بیسمارک متحد نشد. دولت مدرن در ایران جز با تفنگ و خشونت و اعدام سمکو و قاضی محمد، حاکم نشد اکنون به شعار عدم خشونت و ناسیونالیسم مدنی آن‌ها باور کرده‌اید؟ مهم نیست پارسها چه شعاری بدهند، مهم هستی سیاسی پارس و دولت تک-قومیتی پارس است که مبنی بر سلطه برغیرفارس، بویژه کورد است و مهم نیست ما چه شعارهای سیاسی بدهیم، هستی سیاسی ما بردگی است.

بنابراین، شعار تازه شهروندی و چند فرهنگی و پلورالیسم بازتولید همان کوردهای ایرانی اصیل و مرزنشینان غیور قدیم است این نه تکامل بلکه بازتولید است.

ایرانی بودن و نبودن کورد؟ ایران نازمین

بحث در باره رابطه تاریخی کورد و ایران ظرافت خاصی می خواهد و کسانی که هیچ درکی از این تاریخ و تعامل و تقابل آن ندارند، امروز در صحنه سیاست که نیازمند صراحت هستیم مدعی این ظرافت کاریها در مشروعیت دادن به ادعای ایرانی بودن خویش هستند. سلطه اصلی پارس_ایران بر کورد سلطه مفاهیم است. مفاهیم، چون ماده سمی بی حس کننده، ذهن ما را فلج کرده است.

یکی از این مفاهیم که ما را به اسارت خویش در آورده است مفهوم ایران و ایران زمین است انگاری که مفهومی متافیزیکی و ازلی است غافل از آنکه مفهومی تاریخی_سیاسی و ابزار هژمونیک سلطه پارسی است.اینکه ایران ـ پارس سرزمین و فرهنگ ما را مصادره کرده است یک مسئله است اینکه امروز محافظه کاری و مماشات سیاسی را با آن توجیه کنیم و بگوییم ما ایرانی هستیم، مسئله ی دیگر. اینکه سرزمین ما را تسخیر و آن را ایران نامیدند درست است اما اینکه امروز ما ایرانی هستیم مقرون به صحت نیست. اینکه واژه ایران از کجا آمد و ریشه در چه دارد چندان مهم نیست بلکه کارکرد سیاسی آن مهم است که سیاسی شدن این مفهوم همزمان است با تثبیت قدرت پارس بر این سرزمین لاجرم اگر بحث مفهوم است، کورد ایرانی نیست. هیچ ارتباطی بین این سرزمین و این نام نیست و تثبیت این نام همان تثبیت قدرت پارس است. اینکه شاهنامه تاریخ انیران ـــ مادها است و با مصادره رنگ و لعاب ایرانی به آن قالب کرده اند یک مسئله است اینکه ما توجیه کنیم در این فرهنگ نقش داشته ایم پس ایرانی هستیم مسئله بسیار متفاوتی است. مصادره فرهنگ و سرزمین یک ملت با بخشی از آن بودن بسیار متفاوت است. نقش داشتن، بخشی از آن بودن از پایین به بالا و مشارکت است همان چیزی که قلم به دستان ایرانی برای هضم آن را رواج می دهند و توسط نویسنده و مترجمان ناآگاهی چون سلطانی در کتاب نقش کوردها در فرهنگ ایرانی و مقدمه های ابراهیم یونسی و ..درونی شده است و امروز تنی چند از سیاستمداران به اصطلاح اصلاح طلب و احزاب، عدم جسارت سیاسی و ناآگاهی تاریخی را با آن توجیه می کنند که اگر ما می گوییم ایرانی هستیم چون از آن ماست و در آن نقش داشته ایم باید بگوییم در جهالت مرکب هستید. ایران مفهومی سیاسی و در پیوند با قدرت سیاسی پارس هژمون شده است و هرگونه ادعای ایرانی بودن، تثبیت هژمونی پارس و نفی هویت و تاریخ کورد است. مسائل سیاسی را با موشکافیهای تایخی قاطی نکنید و مماشـــات و حراج هویت و تاریخ مســـتقل کورد را با دلایل تاریخی توجیه نکنید کورد نه تنها ایرانی نیست بلکه عقل سیاسی ایران با تمام مولفه های آن در تقابل با کورد معنا و تثبیت شده است.

مفهوم ایران ابزار هژمونیک سلطه قومی پارس است و ادعای ایرانی بودن، نفی کورد بودن است. اگر این همه فیلسوف و تاریخ دان هستید به جای توجیه ادعاها و مماشات سیاسی خویش، محبت کنید از نظر تاریخی آن را روشن و کتاب و مقاله بنویسید. از کی تا به حال تاریخ دان شده اید و ما نمی دانستیم؟ تکرا می کنم ایران مفهومی سیاسی است نه فرهنگی و سرزمینی و مولود ظهور سلطه قومی پارس است چه در قدیم و چه در جدید و کورد ایرانی نیست. باید سیاست را به مفهوم ایران بازگرداند و از آن اسطوره زدایی کرد، از آن سرزمین زدایی کرد، از آن فرهنگ زدایی کرد. این استراتژی فارس است که از مفهوم سیاسی ایران سیاست زدایی کرده است و به آن جنبه اسطوره ایی و طبیعی داده است که انگاری امکان گذار از آن نیست. مفهوم ایران تنها مفهوم است نه واقعیت. این مفهوم ربطی به

جغرافیا و فرهنگ و تاریخ ندارد بلکه یک مفهوم سیاسی است که از آن سیاست زدایی شده است. مفهوم برساخته ایران جنبه ازلی و ابدی داده اند چون خدایی ماوراتاریخ در حالی که این مفهوم تاریخی است و برساخته سلطه قومی پارس در مشروعیت داد بر سلطه بر کورد. ایران چند قومیتی مفهومی ازلی نیست برساخته سلطه احیاشده پارس در زمان رضاخان است که سلطه دولت تک قومیتی پارس مشروعیت یابد که احزاب کورد شاهکار کردند و به جای واژه قوم، ملت را جایگزین و نظم برساخته ارتش قزاقی را در حد یک تمدن عظیم ازلی انتزاع ساختند و چنان در تارهای معنایی عنکبوت زهرآگین پارسی اسیر شده اند، هرگونه تقلایی چون تقلاهای هفتادسال اخیر به اسیرشدن بیشتر در تارهای معنای ایرانی منجر می شود.

این واژه چون ماده سمی خطرناک به کلی ذهن وجود نداشته احزاب کوردی را فلج کرده است. با چه‌ک نمی توان به جنگ ایران رفت ابتدا باید جنگ مفهومی را برد و در مقابل مفهوم ایران، مفهوم دیگری برسازیم که فعلا امکانات مفهومی و تاریخی آن را نداریم. حداقل کاری که میتوانیم بکنیم این است که ریشه سیاسی و تاریخی مفاهیم و کارکرد سیاسی آن را تشخیص دهیم که در مقابل آن دچار از خودبیگانگی نشویم.

آیا هویت و تاریخ مستقلی برای کورد در ذهن دارید که ایرانی نیست در غیر اینصورت مشروعیت شهید شدن و زندانی شدن حتی یک نفر را ندارید چه در داخل و چه خارج. بازهم این مسئله با استراتژی طرح آینده متفاوت است شما می توانید بگوید ما در چهارچوب ایران خواهان حق و حقوق هستیم اگرچه نامکن اما غیر منطقی نیست این بحث حقوق است ربطی به هویت ندارد می توانید بگوید در چهارچوب عراق و بورکینافاسو می مانیم و مبارزه می کنیم ربطی به کورد بودن ندارد اما حق ندارید بگوید ما ایرانی هستیم یا بودیم. در نهایت باید اشاره کنم طرح این سئوال که کورد ایرانی هست یا نه به کلی غلط است.

ایران قبلا هر معنایی داشته باشد ظهور سیاسی آن با تثبیت قدرت سیاسی پارس است. این واژ بعد از قرنها فراموشی که شاید اصلا نبوده باشد که فراموش شده باشد، همزمان با ظهور دولت مدرن پارسی در پیوند با دانش شرق شناسی ظهوری دوباره در مشروعیت دادن به جنبشهای قومی ضد پارسی داشت. در قدیم پارسهای مهاجر که شاخه از اقوام ترک ـ مغول بودند هرکجا را تسخیر بهشت گمشده خویش یعنی ایران می نامیدند. یعنی هیچ پیوندی بین مفهوم ایران و این سرزمین وجود ندارد ار مسیر مهاجرت و یورش پارسها جای دیگری بود اکنو آنجا ایران بود لاجرم ایران بی زمین است و ایرانیها ـــ آریاییها سرزمینهای تسخیر شده را ایران می نامیدند. ارتباط کورد و ایران، ارتباط دو فرهنگ و دو سرزمین نیست ارتباط خاک و فرهنگ و مردم با سیاست و قدرت است قومی مهاجم که هجوم آوردند و بر سرزمین و خاک کورد مسلط شدند این ارتباط زیربنا و روبنایی است با این تفاوت که روبنا تعیین کننده و حاکم است چون تنها اصل تعیین کننده خاورمیان نیروی نظامی قوم ـــ قبیله است اگرچه در رو قرار می گیرد، اصل تعیین کننده می شود. پس ایران نازمین است، سرزمین نیست مفهومی سیاسی است نه اسطوره ایی. باید سیاست را به این مفهوم بازگرداند و از آن اسطوره زدایی، سرزمین زدایی کرد مفهومی ازلی نیست، ماقبل فارس نیست طبیعی نیست تنها سیاسی است کارگزار پارسی مقدم بر ساختار ایرانی است.

تقدم دولت بر دموکراسی؟

چکیده:

جنوب کوردستان که اکنون در آستانه برگزاری رفراندوم برای تشکیل دولت قرار گرفته است، اتفاق سیاسی میان احزاب وجود ندارد. گروهی از تشکیل دولت و اولویت آن بر دموکراسی دفاع می کنند و گروه دیگری ندای اولویت دموکراسی و پارلمان بر تشکیل دولت را سر می دهند. هدف از پردازش این مقاله بررسی تقدم و تاخر دولت و دموکراسی و دولت و ملت نسبت به هم از نظر تئوریک و تاریخی و دلایل امتناع نظم/دولت کوردی در یک سده اخیر است. در بخش اول بیان خواهم کرد که دولت بر دموکراسی چه از نظر منطقی و چه از نظر تاریخی و فکری تقدم داشته است در بخش دوم دلایل امتناع سیاسی دولت کوردی در صد سال اخیر را در عدم درک آن تقدّم و تأخر و امتناع مفهومی آن می دانم که به دلیل ذهنیت عرفانی و منطق عشیره، تئوریهای پسادولت چون دموکراسی و سوسیالیسم و فدرالیسم را برای مبارزات عملی پیشادولت خویش برگزیدیم.

تقدم نظری و تاریخی دولت بر دموکراسی

دولت به شکل امروزی آن پدیده ای مدرن و مربوط به اواخر قرن شانزدهم است. (وینسنت، ۱۳۷٦: ۲۷) چهار مولفه دولت، ملت، سرزمین، جمعیت و حاکمیت است و ماندگارترین تعریف از دولت را ماکس وبر ارائه داده است که دولت یک جامعه انسانی است که به گونه‌ای موفقیت‌آمیز داعیه انحصار استفاده مشروع از نیروهای مادی و امکانات و ابزار لازم برای اعمال اختیارات خود در محدوده قلمرو معینی را دارد. مفهوم انحصار خشونت یا قهر مشروع در حقیقت بیان علمی حق حاکمیت و استقلال دولت به شمار می رود(وبر، ۱۳۸۷: ۲٦٤-۲٦۰).

دموکراسی واژه ای است برگرفته از واژه های یونانی دموس (demos) به معنی مردم و کراسیا (cratia یا krato) به معنی قدرت (یا، حکومت، حاکمیت). دموکراسی تا کنون در سه مفهوم به کار رفته است : اول، به معنای حکومت اکثریت ؛ دوم، به مفهوم حکومت قانون ؛ و سوم، به معنای تعدد نخبگان و گروه های قدرت. به طور کلی مفهوم دموکراسی شامل: نشئت گرفتن قدرت و قانون از اراده مردم؛ آزادی بیان ؛ ؛محدود بودن اعمال قدرت حکومتی به رعایت حقوق و آزادی های فردی و گروهی ؛ تکثر و تعدد گروه ها و ارزش های اجتماعی ؛ اصل نسبیت اخلاق و ارزش ها، استقلال قوه قضاییه در جهت تضمین آزادی های مدنی ؛ تفکیک قوا یا استقلال سه قوه از یکدیگر(هلد، ۱۳۷۸: ۳۴).

اما بحث ما نه درباره تعریف دموکراسی و دولت، بلکه تقدّم و تأخر انها نسبت به هم است. اگر سیر تاریخی نظریه‌های مربوط به دولت و دموکراسی را در نظر بگیریم ابتدا نظریه دولت توسط اندیشمندانی چون ماکیاول و ژان بدن و توماس هابز تدوین شد و سپس اندیشمندان لیبرالیسم و دموکراسی چون جان لاک و جان استوارت میل و روسو برای دموکراتیک کردن دولت و نظریه های مارکسیستی برای گذار از دولت ظهور کردند. ماکیاولی با گسست امر سیاسی از امر قدسی(ماکیاولی، محمود،۱۳۹۱) زمینه نظری دولت مدرن را فراهم اورد و ژان بدن نظریه حاکمیت مطلقه دولت را تبیین کرد که آن را ویژگی اصلی دولت و، دو ویژگی آن را دائم بودن و مطلق بودن می داند. انچه

دولت مدرن را تحکیم بخشـــید نظریه حاکمیت اســـت که وفاداریهای محلی، مذهبی، فروملی و فراملی را هضـــم در وفاداری مطلق دولت کند.پس از وی توماس هابز نظریه حاکمیت حقوق را به ســـرانجام رســـاند نظریه های ان دو اندیشـمند مبانی نظری دولت مطلقه را فراهم اورد(سینایی،١٣٨٤: ٢٥). در واقع بعد از تحقق حاکمیتهای ملی و طرح نظریه دولت مطلقه بود که به تدریج اندیشـمندانی چون جان لاک و اسـتوارت میل و... نظریه دموکراسـی و لیبرال را برای دموکراتیک کردن ان ارائه دادند. یعنی اندیشـــمندان نظریه پرداز دولت و حاکمیت، مقدم بر نظریه پردازان لیبرالیسم و دموکراسی ظهور یافتند اساسا دموکراسی رابطه حقوقی فرد یا گروه های اجتماعی با دولت را تعریف می کند. در صـورت نبودن دولت، دموکراسـی معنایی نخواهدداشـت. در زمانی که دولتهای اروپایی زیر سلطه امپراتوری روم بودند، فکر دموکراسی معنی نداشت بعد از استقلال از روم و تحقق دولتهای خودی بود که دموکراسی و لیبرالیسم برای تعیین حدود دخالتهای دولت در امور فردی و حوزه خصـوصـی تدوین شـد چون دموکراسـی تعیین کننده رابطه ملتها با همدیگر نیسـت اتفاقا تضـادهای سـیاسـی ملتهای اروپایی از طریق جنگ و قدرت حل و فصـل می شـد نه دموکراسـی. بنابراین، دموکراسـی تنها بعد از تحقق دولت کوردی معنا خواهد یافت. رابطه کوردسـتان با بغداد رابطه دو ملت و دو دولت است نه رابطه گروهی اجتماعی و طبقاتی با دولت که با دموکراسی حل شود.

از نظر تاریخی نیز ظهور طبقه بورژوازی که پری اندرسـون وماکس وبر آن را تشـریح کرده اند ابتدا در اتحاد با شـــاهان در مقابل قدرتهای فروملی فئودالیســم و حاکمیتهای فراملی کلیســا از دولت مطلقه حمایت کردند. ظهور دولت مدرن در اروپا بعد از معاهده وســـت فالیا در ســـال ۱۶۴۸ با تشـــکیل دولتهای مطلقه ممکن شـــد و بعد از نابودی حاکمیتهای فراملی کلیسا و فروملی فئودالیسم و تثبیت دولت بود که بورژوازی بر ضد دولت مطلقه در انقلاب فرانسه قیام و در مســیر ازادی و دموکراســی گام برداشــت. یعنی تحقق حاکمیت ملی و دولت و انتقال وفاداریهای فروملی و فراملی به وفاداری ملی، مقدم بر توسـعه دموکراسـی و ازادی بوده اسـت که امروز نیز در کوردسـتان با وفاداریهای فراملی چون امت اسلامی و فروملی چون حزب مواجه هستیم که تنها با حاکمیت دولت می توان وفاداری ملی را ایجاد کرد چون تشکیل دولت حتی مقدم بر تکوین ملت است.

تقدم دولت بر ملت؟

مباحث مربوط به قومیت و ناســـیونالیســـم را می توان در دو مکتب کهن گراییPrimordialism و ابزارگرایی instrumentalism یافت. (احمدی،۱۳۷۸: ۱۴۳). کهن گرایانی چون برگر(55 Berghe,1981,)، و کونور قوم را پدیده ای کهن می دانند کونورناسیونالیسم قومی را شکل خاصی از ناسیونالیسم می داند وی الگوی غالب سیاست جهان معاصـر را فرایند ملت پاشـیnation destroying تلقی می کند تا ملت سـازی nation building کونور ضـــمن رد بقای مفهوم دولت-ملت مفهوم ملت را با قومیت مرتبط وناســـیونالیســـم واقعی را ناســـیونالیســـم قومی می داند(connor,1972,24) اما ابزارگرایانی چون اندرســـون(Anderson,1983,143) هابزبام (هابزبام،١٣٨٢: ٢٠) معتقد هستند که ملتها پدیده هایی مدرن هستند و توسط دولتها برساخته شده اند. این دولتها بودند که با استفاده از امکانات دنیای مدرن، با استفاده از ایدئولوژی ناسیونالیسم ملتها را برای همبستگی سیاسی برساختند و تحقق دولت مقدم بر تشکیل ملت است. اسمیت نظریه میانه را ارائه داده است که قوم پدیده ای کهن است اما تشکیل ملت و تحقق ان پدیده ای مدرن و منوط به تشـکیل دولت اسـت(اسـمیت،۱۳۸۳: ۱۰). در نهایت باید گفت اگرچه قوم پدیده ای کهن است اما تنها با تشکیل دولتها است که ملت تشکیل و اگاهی بر ملت مبنای رفتار سیاسی می شود. در کوردستان چون دولتی برای تشکیل ملتی متشکل از افراد نداشته‌ایم، حقوق فرد و رابطه حقوقی فرد با دولت که موضوع دموکراسی و لیبرالیسم است، معنی ندارد.

ناکامی جنبش کورد در تحقق دولت

در بخش قبلی اشاره کردم که چه از نظر تاریخ عینی و چه مفهومی، دولت بر دموکراسی تقدم داشته است و یکی از دلایل عدم توفیق جنبش کوردی در صد سال اخیر، سوای عوامل بین المللی، در عدم درک ان تقدم و تأخر است که مفاهیم پسادولت چون دموکراسی و سوسیالیسم و خودمختاری را بر دولت اولویت و مفاهیم پساتاسیس را برای دوران پیشاتاسیس بکاربردیم که باعث تضاد تئوری و عمل و در نهایت امتناع مفهومی دولت کوردی به امتناع سیاسی ان انجامید.

ناسیونالیسم کورد از یک سو، به قول اولسون، از دل تکایا و عرفان زایش یافت از سوی دیگر بر مبنای منطق ایل و عشیره، احزاب به اصطلاح مدرن تشکیل شدند یعنی عقل سیاسی احزاب همچنان عقل عشیره از سویی و ذهنیت عرفانی از سوی دیگر بود. عقل عشیره و امارت مانند اردلان و بابان و بدلیس که همیشه بر ضد همدیگر، به امپراتوری دیگری پناه می بردند، در منطق احزاب بازتولید شد البته با توجیهات مدرن فدرالیسم و خودمختاری. از سوی دیگر بدون نقد مبانی عرفانی سیاست متافیزیکی کوردی، ناسیونالیسم شکل گرفت اما ذهنیت کورد همان زیبایی شناسی عرفانی بود که برخلاف امر سیاسی که اصل بر تضاد با دیگری است، با توجه به اصل همدلی عرفان اصل را بر همکاری و دوستی با دیگر ملل گذاشت و بر مبنای همان ذهنیت عرفانی به جای تلاش در مبارزه با دیگری برای تحقق دولت کورد، حول محور شعارهای انسان دوستی با سایر ملل با توجیهات سوسیالیسم و فدرالیسم و دموکراسی رفت غافل از انکه این مفاهیم دکوراسیون بود و دولت چهارچوب خانه. در عرفان فرد باید هضم در کلیت خدا شود برخلاف فلسفه که کلیت را به زمین می آورد. یعنی اصل عرفانی تمنا به درگاه خدا، به تمنا به درگاه دولتهای مسلط بر کورد در قالب درخواست خودمختاری و دموکراسی شد و به جای سعی در تحقق کلیت دولت، در کلیت دولت دیگری هضم شدند. عمل(مبارزه مسلحانه) چون تراژدی در پی شکستن کلیت دولت دیگری بود اما نظر چون عرفان در پی هضم شدن در کلیت دولتهای دیگری بود و کورد همچنان به خاطر عدم درک تاریخیت ان مفاهیم، قومی بی تاریخ که در چرخه تکراری تاریخ ناتاریخ خارج نشده است.

ناسیونالیسم عرب و فارس به دلیل ظهور طبقه متوسط و نخبگان، توانستند ناسیونالیسم را از حالت متافیزیکی خارج و آن را با تاریخ و فرهنگ خویش پیوند بزنند که مبنای رفتار سیاسی شد اما کورد از یک سو به دلیل ذهنیت عرفانی و از سوی دیگر به دلیل بافت سنتی و فقدان نخبگان طبقه متوسط، ناسیونالیسم در حالت متافیزیکیِ حقوقی و اخلاقی باقی ماند و نتوانست با تاریخ و فرهنگ کورد پیوند زده شود که مبنای رفتار سیاسی گردد. به همین دلیل اگرچه در شعار، ناسیونالیسم و ملت وجود داشت اما مبنای رفتار سیاسی احزاب، همان وفاداری فروملی حزب-عشیره بود که دیگری و غیر احزاب نه دولتهای مسلط بلکه دیگر احزاب کورد بودند همین مسئله را امروز در کوردستان مشاهده می کنیم که هرحزبی به جای توافق با دیگر احزاب بر ضد دولت دیگری، با دیگری مسلط، در رقابت با حزب کوردی توافق می کنند. به هرحال از یک سو، یا باید نخبگان و روشنفکران مبنای نظری نظم/دولت کوردی را تئوریزه‌کنند همانند کاری که روشنفکران ایرانی برای تشکیل دولت مدرن انجام دادند که رضاخان صرفا برایند سیاسی قلم ان روشنفکران بود یااز سوی دیگر، باید دولتی عاقل با قدرت و امکانات مدرن، وفاداری ملی را جایگزین وفاداری فروملی و فراملی کند، به قول هابزبام دولت، باید ملت سازی کند همانطور که دولت مدرن رضاخان و اتاتورک به این کار پرداختند که متاسفانه تاکنون هردو در جنبش ملی کورد غایب بوده‌اند و کورد همچنان قومی بی تاریخ و سیاست ان متافیزیکی-عشیره باقی مانده است. اکنون نیز با همین مشکل مواجه هستیم پارتی با گفتمان رقیب ملت دموکراتیک پ ک ک از سویی و گفتمان دموکراسی خواهی احزاب اپوزسیون داخل چون گوران روبه رو است اما تنها اصلی که پارتی به ان استناد می کند اصل حقوقی تعیین سرنوشت یا اصل اخلاقی مظلومیت کورد است که همان محدود ماندن ناسیونالیسم به متافیزیک حقوق و اخلاق است. پارتی با وجود انتخاب مسیر درست، فاقد هرگونه گفتمان مشروعیت بخشی است(قادری،۲۰۱۶: مقدمه) چون اصل تعیین سرنوشت در نهایت مشروعیت بین المللی برای وی به ارمغان خواهد اورد نه داخلی و در دو دهه اخیر با وجود فقدان عقل ملی در ملت سازی، اکنون مسیر درست را انتخاب کرده است چون گفتمان فدرالیسم و دموکراسی احزاب روژهه لات و ملت دموکراتیک پ کک، تئوریهای پساتاسیس و مربوط به دوران بعد از تشکیل دولت است.

همچنین، در اقوام دیگر مثل ایران ابتدا دولت تشکیل و ناسیونالیسم تئوریزه شد، سپس ایدئولوژیهای سوسیالیستی و لیبرالیستی برای تنظیم رابطه فرد و دولت یا تحقق عدالت در درون دولت ظهور کردند اما در کورد هنوز ناسیونالیسم تئوریزه نشده و دولت تشکیل نشده بود که با سیل ایدئولوژیهای چپ و اسلام سیاسی و لیبرالیسم مواجه شدیم که همگی یا فراملی هستند یا فروملی و در حالی که برای دیگریها به توسعه طلبی دولت یا دموکراتیک کردن آن کمک کرد، در میان کورد بدون چهارچوب دولت، تنها به هضم شدن در دولتهای دیگری منجر شد. چون کوردستان بی تاریخ و متافیزیکی است بدون درنظر گرفتن تقدم و تاخر انها، در دوران پیشاتاسیس، نظریات پساتاسیس را الگوی رفتاری خویش کردند و به همین دلیل قادر به تحقق دولت –ملی نشدند. در نهایت باید اشاره کنم که شعار پایان دولت –ملت در خاورمیانه مقرون به صحت نیست چون اصلا دولت ملتی شکل نگرفته است که ندای پایان ان را سر دهیم دولتهای ترک و ایران با شعار نئوعثمانیسم و ایران فرهنگی یا هلال شیعیسم، روپوش همان امپراتوریهای قدیم هستند و در واقع باید ندای پایان عصر امپراتوریها را سرزد یا همان طور که کونور اشاره کرده است عصر ملت پاشی و ظهور ناسیونالیسم قومی و دولت –قومی است.

نتیجه گیری:

آنچه در این مقاله مختصر در پی پردازش آن بودیم، بررسی تئوریک و تاریخی تقدّم و تأخر دولت و دموکراسی نسبت به هم بود. دریافتیم که در غرب به عنوان مهد مفاهیم سیاسی چه از نظر تئوریک و چه تاریخی ابتدا نظریه دولت و حاکمیت مطلق تشکیل و سپس مفاهیم دموکراسی و آزادی معنا یافت و اشاره کردم که عدم رعایت این تقدّم و تأخر در کورد یعنی اولویت دموکراسی بر دولت، مانع از نتیجه گرفتن جنبشهای کورد در یک سده اخیر شد.

دولت در هر جامعه ایی بر مبنای عقل سیاسی ان ملت شکل می گیرد. هگل اشاره کرده است که نگاه هر قوم به خدا نوع نگاه ان قوم را به دولت تشکیل می دهد و روح آیینی هر قوم روح دولت ان قوم را شکل می دهد. برای مثال دولتهای اکنونی ایرانی و عربی، ریشه در روح مذهبی آنها دارد که فره ایزدی در قالب ولایت فقیه و روح عصبیت اسلامی- عربی در قالب بعث و داعش بازتولید شده است. دولت کوردی اگر بر مبنای روح آیین کوردی نباشد صرفا دولتی مصنوعی و محدود، بدون مشروعیت باقی می ماند که فقدان مشروعیت، با دیکتاتوری و نیروهای امنیتی پُر خواهد شد یا به ستیز حزبی منجر می شود همان چیزی که اکنون شاهد ان هستیم. دولت مفهوم عامی هست اما از نظر تاریخی هر دولت متناسب با روح ان قوم شکل می گیرد و در فقدان آن روح، اعضای بدن که همان احزاب هستند مثل امروز متلاشی می شوند«دولت چارچوبی از ارزشهاست که در درون آن زندگی عمومی جریان می یابد و خود قدرت عمومی را در جهت تحقق آن ارزشها به کار می برد» (Dyson, 1980: 271) اکنون پرسش این است که چهارچوب ارزشی کورد چیست همان چهارچوب ارزشی که در ایران و اعراب یعنی زرتشت –شیعه و اسلام مبنای تشکیل دولت- امپراتوری امروزی انها شده است. روح کورد اگرچه به شکل اگاهانه در ما فراموش شده است اما به طور سمبلیک در نظم غریزتا پلورال مذهبی و فرهنگی و زبانی ان از یک سو و ایینهای کلاسیک کوردی چون ایزدی و یارسان و طریقت های عرفانی باقی مانده است که تنها با احیا و بازاندیشی ان امکان تحقق دولتی غیردیکتاتور کوردی وجود دارد چون دولت صرفا مسئله ایی حقوقی نیست. ریشه این ایینها و نظم پلورال کوردی، ایین کوردی میترا (هوفر، کلوسکا، ۱۳۸۵، ۳۶۵. رستم پور،۱۳۸۱.هرودت به نقل از کریستن سن ،۱۳۸۲، ۷۰.رجبی،۱۳۸۰، ۲۹.)به معنی قرارداد اجتماعی(اشمیت در کلوسکا، ۱۳۸۵، ۳۸۸-۳۹۰. میه، ۱۳۸۴، ۱۵-۱۶. هینلز،۱۳۸۵: ۱۱۹) و پردیس می باشد(قادری،۲۰۱۶) که بعد از خرمدینان، به دلیل امتناع سیاست و سخن، پوست عرفان بر تن کرد و تولد ناسیونالیسم کورد از دل عرفان بدون تامل در مبانی میترایی آن بود متاسفانه محدودیت این مقاله اجازه تفصیل ان را نمی دهد اما متاسفانه سیاست امروز احزاب کورد، از فرهنگ کوردی گسسته است و فرهنگ کوردی ذکر شده به امری سمبلیک تقلیل و از آن سیاست زدایی شده است و این شکاف سیاست کوردی با فرهنگ میترای متبلور شده در ایزدی و یارسان و تصوف، هنوز مورد تامل قرار نگرفته است. در آیین مهر از یک سو، هیچ اصول و ماهیت از پیش تعیین شده برای توافق وجود ندارد و از سوی، دیگر نظم پلورال کوردی هیچ سرکرده برتری را نمی پذیرد بلکه

توافق با رضـــایت تنها معیار تشـــکیل کل یا دولت اســـت. یعنی کل یا دولت در کورد چیزی فراتر از توافق جزئیات و وحدتی سوای توافق کثرتها نیست.

نتیجه‌گیری نهایی

آن چه در مقالات این کتاب در پی پردازش آن بودیم، نقد دین/دولتِ عربی و ایرانی و طرحی از بحران سیاسی، فرهنگی و فلسفی کورد بود. نظم/دولت کوردی تاکنون پردازش نشده‌است یکی از دلایل آن عرفان‌گرایی پنهان و حاکم بر تفکرات سیاسی کورد است که مانعی در پردازش اندیشه سیاسی و طرح پرسش از دولت‌کوردی است. برخلاف ناسیونالیسم عربی و ایرانی، که روشنفکران بزرگی به تدوین و تئوریزه‌کردن آن در پیوند با تاریخ و سنت خویش برآمدند، ناسیونالیسم مدرن کوردی در خلاء فکری و تئوریک، از سویی محدود به عمل سیاسی و از سوی دیگر در پیوند با عرفان، استراتژیهای سیاسی را نه در راستای تأسیس دولت‌کوردی بلکه متأثر از مبنای عرفانی، به سمت دوستی با ملتهای مسلط بر خود در قالب خودمختاری و فدرالیسم کنفدرالیسم کشاند. مبنای عرفانی سیاست، که اساساً سیاست مدرن کوردی از دل تکایا و اندیشه عرفانی متولد شد، امکان تدوین مفهومی دولت‌کوردی را نداشت. در خلاء اندیشه و آغشته شدن سیاست با عرفان، استراتژی نه از فلسفه آنچه باید بلکه تسلیم در برابر آنچه هست و هم‌دلیهای عارفانه بنیاد گذاشته‌شد.

عرفان و فلسفه هردو در پی اتحاد فرد و کل هستند، هردو در پی لقاالله هستند، هردو در پی نفی تقابل جزیی و کلی هستند، با این تفاوت که عرفان، فرد و جزئی را هضم در کلیت و به سمت بالا سوق می‌دهد و فلسفه سعی در پایین آوردن کلیت و تقلیل ان به فرد و جزئی است. عرفان با سوق به بالا و هضم فرد در کل، به امتناع سیاست می انجامد. فلسفه سعی در تحقق کلیت، مفاهیم کلان اخلاقی چون عدالت و آزادی در نظم سیاسی/زمینی دارد ، عرفان فرد را هضم در مفاهیم کلی تبلور یافته در ذات الهی دارد.

عرفان همیشه با شکست دوران‌های پرهیاهوی فلسفی سر در می‌آورد نمونه کامل آن شکست دستگاه فلسفی افلاطون و ارسطو در غرب و ظهور رواقیون و شکست فلاسفه توسط غزالی و گسترش عرفان اسلامی. در واقع عرفان، شکست فلسفه است. عرفان شکست فلسفه در تحقق اتحاد جزو و کل، البته با تحقق کل در جزء و پایین اوردن کل به سوی جزء است اما عرفان، سعی در هضم جزء در کل دارد یعنی اندیشه‌ی کوردی به جای تحقق مفاهیم کلی دولت در درون خود، به هضم خود در کلیت ایرانی، عربی و ترکی در قالب خودمختاری، فدرال و کنفدرال اندیشیده است. کل فلسفه هگل بازگرداندن کلیت خدا/روح به سوژه فردی و تحقق کلیت در دولت دنیوی است این است گذار عرفان و دین به فلسفه‌ی هگل.

با شکست مدینه فاضله فلسفی فارابی، عرفان غزالی ظهور می‌کند و به جای تحقق کلیات در زمین، یعنی تحقق مفاهیم اخلاقی و عدالت در سیاست و جامعه، به هضم فرد در مفاهیم کلی در قالب خدا می پردازد. شکست فلسفه، یعنی شکست تحقق کلیات در زمین به تحقیر زمین و گرایش به سمت ملکوت اعلی می‌شود که ملکوت اعلای عرفان سیاسی یا سیاست عرفانی کرد، دولت ایرانی و... است که، به انفعال کنش سیاسی و اعتزال عقلانی و جایگزینی گدایی سیاسی در بارگاه ملکوت ایرانی می‌شود.

بعد از شکست آخرین شورش کوردی، خرمدینان، با شکست گُنش سیاسی و مبارزه چریکی، عرفان و تصوف فضای حاکم بر کوردستان شد و گدایی سیاسی از بارگاه، جایگزین کنش سیاسی عملی شد. فکر، نتیجه نقص عمل است اما افسوس در کورد، به جای تفکر فلسفی و حتی ادبی، ذهنیت عرفانی جای عمل سیاسی را گرفت. در نقص عمل سیاسی، ذهنیت عرفانی شکوفا شد که به جای تحقق آرمان در دنیای واقعی با کنش سیاسی، به هضم خویش در

کلیات، با راز و نیایش به درگاه دیگری خدا روی اوردند و کوردستان مهد عرفان و تصوف شد. با ظهور ناسیونالیسم مدرن کوردی، عمل سیاسی احیا و روح جدیدی در آن دمیده شد اما نه با بازگشت به مبانی فکری نظم کوردی، بلکه بر مبنای همان عرفان حاکم. به همین‌دلیل، ناسیونالیسم و جنبشهای ناسیونالیستی مدرن کوردی _ به قول اولسن_ از دل تکایا زاده شد.با تأسیس ناسیونالیسم کوردی بر مبنای اندیشه عرفانی، پناه بردن به درگاه دیگری ایرانی و عربی، در قالب فدرال و کنفدرال، جایگزین پناه بردن به درگاه دیگری خدا شد. در سیاست مدرن تحت تاثیر جو ناسیونالیسم مدرن، بدون پرسش از کنش سیاسی کورد، سیاست به فضای جامعه‌ی کوردستان بازگشت اما این بازگشت سیاست، بدون مبنای فکری کوردی در بستر اندیشه عرفانی قرار گرفت و اندیشه عرفانی و همدلیهای عارفانه به جای استراتژی سیاسی به اشتباه گرفته شد. چون جو ناسیونالیسم هیچ پیوندی با کنش سیاسی تدوین شده کوردی نیافت یا در خلا فکری به عمل سیاسی محدود شد یا بر مبنای ناخوداگاه سرخورده عرفانی استقرار یافت. عرفانی که خود ناشی از امتناع اندیشه سیاسی است. پیوند ناسیونالیسم مبارز استقلال خواه با ناخوداگاه عرفانی تسلیم، پارادوکسی در فضای سیاست معاصر کوردی رقم زد که نتیجه این پارادوکس تلف شدن فرزند تازه متولد شده عمل سیاسی در پای رویاهای کودکانه و همدلیهای عارفانه بود و چرخه عصیان/تسلیم های مکرر کوردی را باعث شد. سیاست عملی بر مبنای اندیشه عرفانی یا به انفعال سیاسی مدرن کمپ نشینی منجر می‌شود یا عمل مبارزه را فدای توهمات و همدلیهای عارفانه با دیگری در قالب کنفدرال و فدرال و برادری با دیگری می کند. عرفان کوردی اصل اندیشه سیاسی که امر سیاسی ما/دیگری است را نادیده و در ناامیدی از با دیگری بودن، ارزوهای براورده نشدن رویاهای عارفانه را بر سر خودی تخلیه می کند. اندیشه عرفانی همدلانه، در قالب برادری جهانی کمونیستی، برادری ایرانی، برادری کنفدرالی، مانع از تکوین اندیشه سیاسی و مفهوم‌سازی نظم کوردی شده‌است.عمل سیاسی در خلا اندیشه سیاسی که ناشی از هضم در رویای عرفانی است، مبارزات عملی را عقیم و بی نتیجه گذاشته است. به جای تراوش استراتژی از اندیشه سیاسی که مبنی بر درک ما/دیگری امر سیاسی و از فلسفه ایده ال سرچشمه می گیرد، استراتژی عرفانی نه تنها در راستای عمل سیاسی کوردی نبود، بلکه عقیم کننده آن بود و با هدر دادن خون هزاران کورد بر پایه همدلی و دوستی با دیگری دشمن پردازش شد. بعد دلیل شکست را امپریالیسم و مظلومیت کوردی می نامیم انگار نه انگار اناتورک در جو مخالفت قدرتهای بزرک با استفاده از سیاست عرفانی کورد، و دولت‌مدرن ایران، در گرداب اشغال قدرتهای بزرگ سردراورد.

کنفدرالیسم دموکراتیک نه نظریه سیاسی بلکه سیاست عرفانی، که به جای تأمل در دولت و استقلال کوردی به همدلی با دیگری می اندیشد. دوستی با دیگری بر مبنای رئالیسم با قدرت برابر ظهور خواهد کرد. اساس دوستی در سیاست بر پایه موازنه قوا است پس دوستی ما از چه سنخی است جز همدلی عارفانه. کورد تا استقلال و قدرت برابر را به دست نیاورد، دوستی نخواهد داشت که دست دوستی دراز می کند. اینکه ناسیونالیسم مدرن از دل تکایا زاده شد پیام مهمی‌دارد معنایی از بی معنایی است. ناسیونالیسم بر مبنای عرفان، باعث فسخ خود ناسیونالیسم شده‌است. امتناع مفهومی دولت ریشه در امتناع عرفان از پی ریزی اندیشه دولت‌کوردی است عرفان همدلی، در قالب استراتژی دوستی و اشتی خواهی فدرال و کنفدرال، بازتولید شد.

عرفان قابلیت تدوین اندیشه سیاسی را ندارد اصل در سیاست ما و دیگری یا همان دوست و دشمن است. تمامی ادیان و ایدئولوژیها نیز برای توجیه ستیز ما و دیگری ظهور یافته اند. مارکسیم توجیه تقابل مای کارگر بر ضد دیگری سرمایه دار. ناسیونالیسم توجیه مای ملت در تقابل با دیگر ملت. اسلام توجیه مای عرب/قریش در تقابل با دیگری غیر عرب، زرتشت توجیه مای فارس در تقابل با غیرفارس، تقابلهای خیر/شر دین، زشت /زیبای اخلاق و علم/ایدئولوژی مارکسیم، همگی در توجیه تقابلهای دوگانه امر سیاسی بوده و است.

هیچ قومی به اندازه کورد در درازنای تاریخ شورش نکرده و چون امر واقع به عصیان در برابر نظم نمادین نپرداخته است. اما هیچ قومی هم به اندازه کوردها به راحتی با وجود شورش اولیه، تسلیم نشده‌است. تحلیلها از شورش اولیه و تسلیم بعدی معطوف به خدمت وخیانت، چه از خودی و چه از دیگری است. اما این عصیانهای مکرر و

تسلیمهای پیاپی، نه در خدمت و خیانت، در تضـاد عمل تراژیک با تئوری عرفانی کوردی است. عمل کورد تراژیک در پی نابودی کل است اما ذهن عرفانی وی در پی هضم شدن در کل است. عمل تراژیک برای اثبات ماهیت درونی خویش با منطق دنیای بیرون می جنگد اما ذهنیت عرفانی سـعی در هضـم شـدن در دنیای بیرون(ایران و اسـلام) در قالب همدلی است. پارادوکس عمل و نظر، نه با پرد ازش تئوری مناسب نظر برای عمل، بلکه با تسلیم عمل در برابر ذهن عرفان به امتناع کنش سیاسی انجامید. امتناعی که اسم آن را حق خواهی و مظلومیت و دموکراسی خواهی نامیدیم و همدلی عرفانی را با پلوراليســم ســیاســی به اشـــتباه گرفتیم. بنابراین، در این کتاب در قالب نقد مفهومی دولت ایرانی/عربی بدون توجه به استراتژیهای عرفانی، سعی در مفهوم‌سازی ابتدایی از دولت‌کوردی بر اساس آیین و سنت داشتیم چرا که تا مفهوم دولت‌کوردی شکل نگیرد، عمل سیاسی‌کورد از قالب تنگ قبیله‌گرایی، حزب‌گرایی و اتحاد با دیگری، رهایی نخواهد یافت. سردرگمی سیاسی و گدایی‌سیاسی از دیگری سلطه‌گر، ناشی از سردرگمی مفهومی و نداشتن تصویری از نظم/دولت کوردی است که، ظاهراً دولت‌کوردی به مفاهیم و ایدئولوژی ملت‌گرایی نیاز داریم که، وفاداریهای حزبی/قبیله‌ای را، فراتر از حزب و قبیله به ملت کورد انتقال دهد. امروزه این مفاهیم و ایدئولوژی را ناسیونالیسم می نامند. ناسیونالیسم پدیده‌ای مدرن است که همانند اعراب و ترک و فارس، در میان کوردها نیز، مبنای عمل و جنبشـهای استقلال خواهی را موجب شد. اما سئوالی که مطرح است، این است که چرا ناسیونالیسم کوردی برخلاف دیگران، اگرچه به سطح جنبش رسید اما به سطح دولت نرسید و جنبش‌ها نهادینه نشدند؟ تفاوت ناسیونالیسم کوردی با عربی و ایرانی، به غیر از عرفانیســمی که به آن اشـــاره کردیم چه بود؟ نگارنده در مقاله پیوند اســـلام و عصبیت عربی به زیرساخت تفکرات معاصر عرب که همان ناسیونالیسم است اشاره کردم و اکنون در این مختصر به آسیب‌شناسی ناسیونالیسم کوردی در مقایسه با ناسیونالیسم ایرانی می‌پردازم.

در ایران، ابتدا ناسیونالیسم، قبل از مشروطه با اندیشمندانی چون اخوندزاده، آقاخان کرمانی ملکم خان و ...، تئوریزه و تکوین یافت سـپس تئوریهای کمونیسـم واسـلام‌سـیاسـی وارد شـدند که، ورود ایدئولوژیهای جدید، به معنی نابودی ناسـیونالیسـم نبود بلکه ظرف اصـلی همان ناسـیونالیسـم بود که برای احیای عظمت ایرانی، ابتدا تحت تاثیر قانون و دموکراسی غربی، لباس لیبرالیسم و دموکراسی را پوشید. سپس با ورود ایدئولوژیهای جدید و شکست عملی لیبرال دموکراسی در مشروطه و حمله خارجی‌ها، ناسیوالیسم جامعه‌محور و دموکرات‌محور، به ناسیونالیسم دولت‌محور و اقتدارگرا، چرخش یافت. سپس در شکست ناسیونالیسم دولتی رضـاشـاه، نه از بین رفتن ناسیونالیسم، ناسیونالیسم ایرانی/پارسی، لباس جدید کمونیسم را پوشید که اصل اول حزب کمویستی توده، حفظ تمامیت ارضی ایران بود و در قالب لباس کمونیسم همان پروژه قبلی ناسیونالیسم را که مبارزه با به اصطلاح تجزیه‌طلبی و هضم قومیتها در کلیت ایران پارسی بود را، در پیش و با شعار جهانی کمونیسم سعی در جهانی‌کردن منافع پارسی/ایرانی داشت. با شکست کمونیسم و حزب توده، ناسیونالیسم پارسی، لباس اسلامگرایی را بر تن کرده و با شعار جهانی اسلام سیاسی، سعی در جهانی‌کردن و گسترش ناسیونالیسم پارسی داشت. خمینی با ناسیونالیسم سکولار مُشکل داشت نه با ناسیونالیسم ایرانی که، با استفاده از شعار اسلام، در اسلام قومیت وجود ندارد، همان پروژه قبلی ممانعت از به اصطلاح تجزیه‌طلبی و حفظ ســلطه قومی پارس را به پیش برد. شــعار «راه قدس از کربلا و صـــدور انقلاب» در ادامه همان شـــعارهای ناسیونالیستها بود که، ادعای مرزهای فرهنگی و تاریخی ایران را گسترده تر از مرزهای سیاسی داشتند و ژاندارم منطقه محمد رضـاشـاه به صـدور انقلاب خمینی تبدیل شـد که، بازتولید همان شـعار داریوش، نیزه های پارسـی را تا درودسـتها بردم، بود. با گذار از اسـلام‌سـیاسـی انقلاب و فروکش کردن اسـلامگرایی از سـویی، و ورود موج جدید دموکراسی‌خواهی، شعار ناسیونالیسم مدنی و دموکراسی برای همه به اصطلاح اقلیتها و شهروندمحوری را جایگزین ایدئولوژیهای پیشین کردند که در ضدیت با همان به اصطلاح تجزیه‌طلبی(رهایی از استبداد فارسی) و حفظ هژمونی قوم پارس و در تقابل با ناسیونالیسم قومی کورد و... بود. ناسیونالیسم مدنی در چهارچوب ایرانیت را در قالب وحدت در کثرت و هویت شـــهروند محور و انتخابات تئوریزه کردند. شـــهروند محوری در قالب اتمیزه‌کردن افراد، برای فروپاشـــی هویت جمعی اقوامی چون کورد و حفظ هویت جمعی و قومی پارس اســـت. چون زبان پارســـی و هژمون

پارس، حفظ خواهد شـد. بنابراین، زیربنای تمامی ایدئولوژیهای ایرانی از لیبرالیسم تا اسلامسیاسی و کمونیسم و مدنیت، همان ناسیونالیسم پارسی/ایرانی است که پوست عوض کردهاست.

اما ناسیونالیسم کورد که دیرتر از ناسیونالیسم پارس ظهور و گسترش یافت، این مراحل را به صورت تاریخی طی نکرد بلکه در یک سردرگمی تاریخی و در واقع بیتاریخی، که ناشی از عدم اشنایی با تاریخ بود، و روشنفکران و تاریخ دانانی برای پردازش آن نبود، از همان بدو تولد خویش، با ایدئولوژیهای کمونیسم واسلامسیاسی ...، برخورد کرد. هنوز ناسیونالیسم کورد تکوین و تئوریزه نشده بود، ریشه نیافته بود که، ایدئولوژی کمونیسم و سوسیالیسم وارد و توسعه یافتند در حالی که قبلا ناسیونالیسم پارس تئوریزه و خود را احیا کرده بود سپس لباس کمونیسم را پوشید اما در شکل نگرفتن ناسیونالیسم کورد، از همان ابتدا بدون شناخت خود و حد ومرز خود، با کمونیسم، ان هم از نوع ایرانی خویش، آغشته گردید که، نتیجهی آن در مقابل اصل اول شعار حزب توده ایرانی که حفظ تمامیت ارضی ایران بود، احزاب کردی نیز اصل اول همه انها حفظ تمامیت ارضی ایران و مبارزه در چهارچوب ایران و افتخار به اینکه به اصطلاح تجزیه طلب نیستند، بود که، بازتولید منافع و هژمونی پارسها و با این اصل، مبارزات عملی خود را خلع سلاح کردند. در خلا تئوریک و عدم تکوین ناسیونالیسم کوردی، به تئوری کمونیسم، آن هم پردازش شدهی تئورسینهای فارسی پناه بردند که عمل کوردی، ابزار تئوری ایرانی شد. از کمونیسم تودهای بلوریان تا از همه ایرانیها ایرانیتر و خودمختاری در چهارچوب ایران و دموکراسی برای ایران، تا پیوستن به حزب کمونیست ایران و مهمتر از همه نبود استراتژی برای نفی مرز ایران به عنوان واقع بینی، اما شعار نابودی امپریالیزم و سرمایهداری، که خود همان مرزها برساخته انان بود، به عنوان استراتژی، نتیجه آن، یعنی ضعف تئوری ناسیونالیسم کوردی و هضم ناسیونالیسم در سوسیالیسم و اسلامیسم بود. درست برعکس عرب و ایران که، ناسیونالیسم نه تنها هضم کمونیسم و اسلامیسم نشد بلکه همهی آنها را در خود گنجاند. ناسیونالیسم عقیم در عینحال یتیم بدنیا آمدهی کوردی که دست و پا پیدا نکرده بود و قبل از موعد مقرر بدون سَر زایش یافته بود، هنوز از آمپول سمی کمونیست رهایی نیافته بود که با اسلامسیاسی اغشته و برخلاف تاریخیگری ایرانی، در بیتاریخی خویش، به آن پناه برد و برخلاف اسلامسیاسی ایرانی که در خدمت هژمونی پارسی قرار گرفت، اسلامسیاسی کورد، ناسیونالیسم را فدای اسلامسیاسی ایرانی کرد. اسلامسیاسی ایرانی، که ابزار ناسیونالیسم ایرانی برای حفظ سلطهی پارسی و احیای امپراتوری گذشته بود، میوهی پیوندی ناسیونالیسم ایرانی به نهال ناسیونالیسم کردی بود. در ضعف نهال ناسیونالیسم کوردی که قبلاً با کمونیسم پارسی پیوند و در واقع به جای میوه کردی، میوه پارسی میداد، با اسلامسیاسی ایرانی پیوند زده شد که ابیاری این نهال، خون کردها و بار آن بر دوش خاک کوردها، اما میوهی آن پارسی و خوراک پارسی بود. ناسیونالیسم کوردی در خلاء تئوریک، به جای درمان، عقیم شد و عمل کوردی در فقر نظری چون ماده شتر نابینا به سوارکاران ایرانی سواری مجانی میداد. بدون مادر ناسیونالیسم، فرزندان کمونیست و سوسیالیزم و دموکرات و اسلامی با هم به ستیز پرداختند اما مادر ناسیونالیسم ایرانی با رعایت سلسله مراتب همه فرزندان، با اتحاد انها در زیر سایه محبت و اتوریته خود، به جنگ بیرون فرستاد. عمل مبارزه و مستقل کوردی و ضد ایرانی، در خلاء فکری و فقر تئوریک، با تزریق اندیشه ایرانی چون: کمونیسم فراقومی، اسلام جهانی، چهارچوب ایران پلورال، وحدت در کثرت و ناسیونالیسم مدنی و شهروند محوری، در راستای همان ایرانیت و در ضدیت با ماتریالیسم سیاسی خود اندیشیده و استراتژیهایی چون: فدرالیسم و خودمختاری و «از همه ایرانیها ایرانیتریم» و ما «تجزیهطلب نیستیم»، «ناسیونالیسم بورژوازی است»، «اصلاح طلبی» و ...، بازتولید همان طرحهای پارسها برای نگهداشتن مقاومت در چهارچوب ایرانیت است. لازمهی هر سلطهای مقاومت است و مقاومت در چهارچوب ایرانیت، سوپاپ اطمینان حفظ هژمونی همان ایرانیت و بازتولید کنندهی آن است. این مفاهیم برای روشنفکران پارس اگرنه واقعیت بلکه استراتژی حفظ سلطه پارسیست اما برای کوردها نه استراتژی بلکه توهمات است که قبلاً آن را گفتهام. بنابراین، ناسیونالیسم کوردی در فقر اندیشه و فقر دانش تاریخی، هنوز پردازش نگشته و فاقد مبانی تاریخی و تئوریک است به همیندلیل در سطح احساسات باقی و به سطح معرفت و مفهوم ارتقا نیافتهاست. احساسی بودن ناسیونالیسم کوردی، چرخهی کور و تکراری عصیان/تسلیم را موجب شدهاست.

منابع اصلی:

۱- احمدی، حمید، *ایران هویت، ملیت، قومیت، تهران موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی: ۱۳۸۳.*

۲- احمدی، حمید، *بنیادهای هویت ملی ایرانیان چهارچوب نظری هویت ملی شـــهروند محور، تهران مطالعات فرهنگی: ۱۳۸۹*

۳- احمدی، حمید، *قومیب وقوم گرایی در ایران افسانه و واقعیت، تهران، نشر نی: ۱۳۷۸*

۴- *اشـمیت، هانس پیتر، (۱۳۸۵)، مسـئله اصـلی مطالعات میترای هند و ایرانی، ترجمه مرتضـی ثاقب فر، در کلوسکا و دیگران، دین مهر در جهان باستان، تهران: توس.*

۵- آصف، محمد حسین.مبانی ایدوئولوژیک حکومت در دوران پهلوی، تهران مرکز اسناد انقلاب اسلامی:۱۳۸۴.

۶- آصف، محمد حسین.مبانی ایدوئولوژیک حکومت در دوران پهلوی، تهران مرکز اسناد انقلاب اسلامی:۱۳۸۴.

۷- آلن استوارت آونز، تاریخ هرودت، ترجمه وحید مازندرانی، تهران علمی فرهنگی، ۱۳۸۴.

۸- بریان، پیر. امپراتوری هخامنشیان، ترجمه ناهید فروغان، تهران نشر فرزان روز:۱۳۸۰.

۹- *بویس، مری، (۱۳۷۵) ، تاریخ کیش زرتشت، هخامنشیان، ترجمه همایون صنعتی زاده، ج۲، تهران: توس.*

۱۰- *بهار، مهرداد، (۱۳۷۶)، پژوهشی در اساطیر ایران، چ۲، پاره نخست و دویم، تهران: اگاه.*

۱۱- *پورداوود، ابراهیم، (۱۳۸۸)، زرتشـــت و دین او، زندگی و اندیشـــه زرتشـــت، ســیری در زندگی وآموزه‌های زرتشت، چ۳، به اهتمام علی دهباشی، تهران: افکار.*

۱۲- حقدار، علی اصغر، فریدون ادمیت و تاریخ مدرنیته در عصر مشروطیت، تهران، کویر:۱۳۸۲.

۱۳- داندامایف، محمد، *تاریخ ایران در دوران نخستین پادشاهی هخامنشیان*، ترجمه روحی ارباب، تهران: عملی فرهنگی، ۱۳۷۳

۱۴- دهباشی، علی، *زندگی و اندیشه زرتشت. سیری در زندگی و اموزه‌های زرتشت*، تهران: افکار. چ سوم ۱۳۸۸.

۱۵- دیاکونوف، ا.م. تاریخ ماد، ترجمه کریم کشاورز، تهران، علمی فرهنگی:۱۳۷۹.

۱۶- رجبی، پرویز، *هزاره‌های گمشده.جلد اول. زرتشت، اهورامزدا و اوستا*، تهران: توس ۱۳۸۰.

۱۷- *رضی، هاشم، (۱۳۸۵)، اوستا کهن ترین گنجینه مکتوب ایران، کتاب مغان وندیداد، تهران: بهجت.*

۱۸- *رضی، هاشم، آیین مهر، (۱۳۸۱)، تاریخ آیین رازامیز میترایی در شرق و غرب از آغاز تا امروز، تهران: بهجت.*

۱۹- *زنر، ارســی، (۱۳۷۷)، تعالیم مغان.گفتاری چند در معتقدات زرتشــتیان، چ۱، ترجمه فریدون بدره ای، تهران: توس.*

۲۰- طباطبایی، جواد. زوال اندیشه سیاسی در ایران طباطباییی تهران کویر ۸۳

۲۱- طباطبایی، جواد، درامدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، انتشارات بین المللی هدی ۱۳۷۲

۲۲- طباطبایی، جواد، *دیباچه‌ای بر نظر یه انحطاط ایران*، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۰.

۲۳- طباطبایی، جواد، مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی، تبریز، ستوده: ۱۳۸۴.

۲۴- ع. شهبازی، شاپور، *جهانداری داریوش بزرگ*، تهران: دانشگاه پهلوی، ۱۳۵۰.

۲۵- علی اف، اقرار. پادشاهی ماد، ترجمه کامبیز بهاء، تهران ، ققنوس: ۱۳۸۸.

۲۶- کاتم، ریچارد، ناسیونالیسم در ایران ، ترجمه احمد تدین، تهران، کویر، ۱۳۷۵.

۲۷- کاتوزیان، همایون. تضاد دولت و ملت، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نشری نی: ۱۳۸۰.

۲۸- کاتوزیان، همایون، ایرانیان، از دوره باستان تا معاصر، ترجمه حسین شهیدی، تهران، مرکز: ۱۳۹۲.
۲۹- کاتوزیان، همایون، دولت و جامعه در عصر رضاشاه، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز، ۱۳۷۹.
۳۰- کاشی، جواد، نظم و روند تحول گفتار دموکراسی در ایران، تهران نشر نی: ۱۳۸۴.
۳۱- کریستن سن، ارتور، *مزداپرستی در ایران قدیم*، ترجمه دکتر ذبی ح الله صفا، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چ ۲، ۱۳۴۵.
۳۲- کریستنسن، آرتور.ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشیدیاسمی، تهران صدای معاصر:۱۳۸۲.
۳۳- کوک، ج. مانوئل، *تشکیل شاهنشاهی هخامنشیان*، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران: ققنوس، ۱۳۸۹.
۳۴- کریستنسن، ارتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران: صدای معاصر، ۱۳۸۲.
۳۵- کریستنسن، آرتور.ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشیدیاسمی، تهران صدای معاصر:۱۳۸۲.
۳۶- گارثویت، جین رالف، *تاریخ سیاسی ایران از هخامنشی تاکنون*؛ ترجمه غلامرضا علی بابایی، تهران: اختران، ۱۳۸۵.
۳۷- گارثویت، جین رالف، *تاریخ سیاسی ایران از هخامنشی تاکنون*؛ ترجمه غلامرضا علی بابایی، تهران: اختران، ۱۳۸۵.
۳۸- کوک، ج. مانوئل، *تشکیل شاهنشاهی هخامنشیان*، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران: ققنوس، ۱۳۸۹.
۳۹- گرشویچ، ایلیا، *تاریخ ایران کمبریج.جلد دوم. دوره‌های ماد و هخامنشی. ق*سمت دوم. ترجمه تیمور قادری.چ ۱. تهران: مهتاب، ۱۳۸۷.
۴۰- گیرشمن، ر. ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمد معین، تهران ، علمی فرهنگی:۱۳۸۲.
۴۱- *گیمن، دوشن، اورمزد و اهریمن، ماجرای دوگانه باوری در عهد باستان*، ترجمه دکتر عباس باقری. تهران: نشر و پژوهش فرزان روز، چ۱. ۱۳۷۸.
۴۲- مارکوار، یوزف، ایرانشهر بر مبنای جغرافیای موسی خورنی، ترجمه مریم میر احمدی. تهران: اطلاعات ، چ۱، ۱۳۷۳.
۴۳- ماری کخ، هاید، *از زبان داریوش*، ترجمه پرویز رجبی، تهران: کارنگ، بی تا.
۴۴- مفرد کهلان، جواد، گزارش زادگاه زرتشت و تاریخ اساطیری ایران، تهران: نگین، ج۱، ۱۳۷۵.
۴۵- نلسون فرای، *ریچارد، تاریخ باستانی ایران*، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۸۸.
۴۶- نیولی، گراردو، *زمان و زادگاه زرتشت*، سید منصور سید سجاد، تهران: اگه، ۱۳۸۱.
۴۷- ویدن گرن، گئو، دینهای ایران، ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران: اگاهین ایده. چ۱، ۱۳۷۷.
۴۸- ویسهوفر، یوزف، قیام گئوماته و آغاز پادشاهی داریوش اول، ترجمه هوشنگ صادقی، تهران: آمه ، ۱۳۸۹.
۴۹- هرودت، تواریخ، ترجمه وحید مازندرانی، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۸.
۵۰- هینتس، والتر، داریوش و ایرانیان، (۱۳۸۶)، تاریخ فرهنگ و تمدن هخامنشیان، کتاب اول ودوم.. ترجمه پرویز رجبی. تهران: نشر ماهی.
۵۱- هینلز، جان، (۱۳۸۵)، شناخت اساطیر ایران، چ۱۰، ترجمه، ژاله اموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه.
۵۲- یا ما اوچی، ادوین ام، (۱۳۹۰)، ایران و ادیان باستانی، ترجمه منوچهر پزشک، تهران: ققنوس.
۵۳- عابد الجابری، محمد، عقل‌سیاسی در اسلام، ترجمه عبدالرضا سواری، تهران، گام نو: ۱۳۸۴.
۵۴- عنایت، حمید، اندیشه سیاسی اسلام معاصر، ترجمه خرمشاهی، تهران ، خوارزمی، ۱۳۶۰.

۵۵- فیرحی، داود، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نشر نی: ۱۳۷۸.

۵۶- *قادر، سەرۆ نڌک ، سیاسەت، وزارت روشنبیری، هولیر: ۲۰۰۰ .*

۵۷- *کامرون، جیمز، ایران در سپیده دم تاریخ، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۸۷ .*

۵۸- *کمجیان|، هرایرد، جنبشـهای اسـلامی معاصـر در جهان عرب، ترجمه حمید احمدی، تهران، کیهان: ۱۳۷۲*

۵۹- *موثقی، سید احمدی، جنبشهای اسلامی معاصر، تهران، سمت: ۱۳۷۶ .*

۶۰- *نجاح، محسن، اندیشه سیاسی معتزله، ترجمه باقر صدری نیا، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۸۵ .*

۶۱- عبدالملک، انور، اندیشهٔ سیاسی عرب در دوره معاصر، ترجمه احمد موثقی، قوم، مفقید، ۱۳۸۴.

۶۲- عنایت، حمید، اندیشه سیاسی اسلام معاصر، ترجمه خرمشاهی، تهران ، خوارزمی، ۱۳۶۰.

۶۳- عنایت، حمید، سیری در اندیشه سیاسی عرب، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۰.

۶۴- فراتی، عبدالوهاب، رهیافتی بر علم سیاست و جنبشهای اسلامی معاصر، مرکز جهانی علوم اسلامی: ۱۳۷۸.

۶۵- *ابن اثیر، عزالدین، تاریخ کامل، ترجمه سید حسین روحانی، تهران: اساطیر، ۱۳۷۰ .*

۶۶- جریر طبری، محمد، تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر، ۱۳۷۵.

٦٧- ن.ک. اندرو وینسـت، نظریه های دولت، ترجمه حسـین بشـریه، تهران، نشـر نی چاپ شـشم ۱۳۸۷، ص ۷۹

٦٨- دکتر حسین بشریه، جامعه شناسی سیاسی ایران، تهران، نشر نی چاپ پانزدهم ۱۳۸۷، ص ۳۰۱

٦٩- - هلد، دیوید(۱۳۷۸) ،مدلهای دموکراسی، ترجمه عبّاس مخبر،تهران:انتشارات مطالعات زنان .

۷۰- مور،برینگتن.(۱۳۷۵).ریشـــه هـای اجتمـاعی دیکتـاتوری و دمکراســی،ترجمـه حســین بشیریه.تهران:مرکز نشر دانشگاهی.

۷۱- اسمیت، انتونی دی(۱۳۸۳) ناسیونالیسم نظریه، ایدئولوژی، تاریخ، ترجمه منصور انصاری، تهران موسسه مطالعات ملی

۷۲- کاتم، ریچارد، ناسیونالیسم در ایران ، ترجمه احمد تدین، تهران، کویر، ۱۳۷۵.

۷۳- هابزبام، ای.جی(۱۳۸۲) ملت و ملی گرایی پس از ۱۸۷۰، ترجمه جمشـــید احمد پور، تهران نشرنیکا.

۷٤- اشـمیت، هانس پیتر، (۱۳۸۵)،مسـئله اصـلی مطالعات میترای هند و ایرانی، ترجمه مرتضـی ثاقب فر، در کلوسکا و دیگران، *دین مهر در جهان باستان*، تهران: توس.

۷٥- هینلز، جان، (۱۳۸٥)،شـــناخت اســاطیر ایران، چ۱۰،ترجمه، ژاله اموزگار و احمد تفضـــلی، تهران: چشمه.

۷٦- قادری، هیرش، عقل سیاسی ایرانی و هویت خواهی کوردها،چدوم، کانادا:۲۰۱٦.

لاتين

1- Olson, Robert, the emergence of Kurdish nationalism, university of texas press,1989.
2- Weber, M., Economy and Society, An Outline ofInterpretive Sociology, University of California Press, Berkeley, 1978.
3- Genito, B, "The Medes: A Reassessment of the Archaeological Evidence," East and West 36/1-3, 1986.
4- Gnoli, G.the Idea of Iran, An essay on its origin, SOR, LXLL, ROME,1989.
5- Helm, p.r, Herodotu's Medikos Logos and Median History », Iran
6- 19, 1981,
7- Humbach, H. the Gathas of zarathushtra and other Old Avesta Text, part I, Heidelberg,1991.
8- Kent, Roland G. Old Persian.neve haven, AmericanOriental society,1953.
9- Kuhrt, A, the Persian Empire: A Corpus of sources from the Achaemenid period.NEW YORK: Routledge,2007
10- Schmitt, r, the Bistun Inscriptions of Darus the Great, old Persian Tex, Corpus inscriptionum iranicarum, I.I.I, London: school of Oriental and African Studies,1991. 1991.
11- W. J. Vogelsang, The Rise and Organisation of the Achaemenid Empire: The Eastern Iranian Evidence, Leiden: Brill, 1992.
12- Herzfeld, Archaelogical history of Iran, BSOS, 1936
13- M.dunker, geschichte des Altertums, Bd II,1867.
14- H.S. nyberg, DASREICH DER ACHAMENIDEN, HISTORIA MUNDI, III, BERN MUNCHEN,1954, S.67.
15- Olmsted, darius and his Behistun inscription, AJSL, 1938.

16- Max Weber, the sociology of Religion London, 1965
17- H.A.R. Gibb, studies on the civilization of islam, London,1962
18- Arfa Hassan, the kurds: Ahistorical and political study. London, Oxford,1966.
19- Ahmed, ashtiagh. The concept of an aslamic state, London:1987.